تيلمان ناغل

تاريخ عِلم الكلام الإسلامي

مِنَ النّبيّ محمّد حتّى الوقت الحاضِر



ترجمة محمود كبيبو

تاريخ علم الكلام الإسلامي

من النبي محمد حتى الوقت الحاضر

تاريخ علم الكلام الإسلامي

من النبي محمد حتى الوقت الحاضر

تأليف:

تيلمان ناغل

ترجمة:

محمود كبيبو

مراجعة ووضع المقتبسات العربية

د. ياسين السالمي



* عنوان الكتاب: تاريخ علم الكلام الإسلامي من النبي محمد حتى الوقت الحاضر
* التأليف: تيلمان ناغل
* ترجمة: محمود كبيبو
* الطبعة الأولى: الورّاق 2018
* تصميم الغلاف: دار الورّاق

ISBN:9789933521714

التوزيع

شركة دار الوراق للنشر ذ.م.م
خلدة ـ طلعة مبرة الخوئي
بناية صالح
لبنان ـ بيروت
هاتف: 0096150810169

شركة الوراق للنشر المحدودة
Al Warrak Publishing Ltd
26 Eastfields Road
London W3 0AD - UK
Tel 00442087232775

لشراء منشورات الوراق عن طريق الانترنيت

شبكة الأمازون العالمية — w.w.w.Amazon.co.uk
شبكة جملون — w.w.w.Jamalon.com
شبكة الفرات — www.alfurat.com
شبكة النيل والفرات — www.neelwafurat.com

التواصل

warraklondon@hotmail.com
warrak123@gmail.com

المتابعة

: facebook.com/warrakbooks
: Instagram: warrakbooks

المحتويات

GESCHICHTE DER ISLAMISCHEN THEOLOGIE

Von Mohammed Bis Zur Gegenwart

by

Tilman Nagel

ISBN: 9783406379819

First edition in Arabic

by Al warrak publishing Ltd

2018

عن تيلمان ناغل

بقلم: ماجد شُبَّر

يتصدر العلماء الألمان في الوقت الحاضر حقولَ البحوث العالمية والدراسات الإسلامية العميقة، وتدخل دراسات علم الكلام ضمن هذه الحقول، حيث قدم العديد من العلماء الألمان خلال النصف قرن أبحاثاً ودراسات عظيمة عن «علم الكلام»، ومنهم البروفيسور «فان أس» الذي تُرجِمت بعضُ أعماله إلى اللغه العربية.. وها نحن اليوم نقدم إلى القارئ العربي عالِماً كبيراً لم يعرفه في هذا الحقل هو تيلمان ناغل، فنقرأ معاً واحداً من كتبه المهمة حول «تاريخ علم الكلام الإسلامي» ـ من النبي محمد وحتى الوقت الحاضر.

لقد تولى الصديق محمود كبيبو ترجمة هذا العمل الشاق والصعب فكان، كما عهدته، أميناً دقيقاً في حرصه على إيصال ما قصده المؤلف في كتابه إلى القارئ العربي؛ كذلك تولّى الصديق د. ياسين السالمي تثبيت جميع النصوص العربية في متن الكتاب ممّا جعله عملاً مكتملاً تفتخر به الورّاق.

إنّ إصرارنا على ترجمة هذا السفر الطويل وغيره من البحوث الفريدة إلى اللغه العربية، بالرغم من كلّ الصعوبات التي نواجهها في الجهد والمال وتشديد الرقابة ومنع التداول وكثرة القرصنة الإلكترونية وازدياد التصحر الفكري في العالم العربي بالتزامن مع جفاف رغبتي القراءة والإقبال على هكذا أنواع من الكتب: هو إصرار على أمل. فهل يُعد هذا الفعل لنا أم علينا؟!!!!.

عن المؤلف:

- ولِد العالم الألماني والمستشرق تيلمان ناغل في مدينة كوتبوس Cottbus الألمانية، بتاريخ 19/ 4/ 1942م.
- هو بروفيسور فخري في جامعة غوتنغن Göttingen.
- له العديد من الكتب والبحوث، ويُعدّ واحداً من أهم الباحثين في الدراسات الإسلامية، وخصوصاً في تاريخ علم الكلام.
- عمله الكبير ـ **محمد ـ الحياة والأسطورة**، يصوّر الواقع التاريخي لحياة النبي محمد بفصلِه

تقديم

د. ياسين السالمي [1]

عني كثير من المتكلمين قديماً بجمع الآراء الكلامية وتصنيفها وترتيبها، وذلك عن طريق كتب عنونت بـ: «المقالات»، أو «الملل والنحل» أو «الفرق» أو «الاعتقادات» أو «الأفكار» أو «الآراء»، وقد تنوعت مسالك التصنيف فيها، بين التطويل والاختصار، وبين الوصف والنقد، وبين العموم والخصوص، وبين الترتيب بالنظر إلى المسائل أو الفرق أو الجمع بين الطريقتين.

ولعل من أوائل الكتب التي يمكن أن تكون خصصت لهذا الغرض، كتاب «طبقات أهل العلم والجهل»، وكتاب «أصناف المرجئة»، وكلاهما ينسبان لواصل بن عطاء (ت131هـ/ 749م).

ومن الكتب القديمة، التي وصلتنا، ويمكن عدّها أيضاً من كتب الفرق، مع بعض التجوز، كتاب «التحريش» لضرار بن عمرو (توفي نحو 190هـ/ 806م).

ثم تتابع التأليف، منذ القرن الثالث الهجري في الفرق، على يد مجموعة من المتكلمين، ومنهم:

- أبو عيسى الوراق (ت247هـ/ 861م): ينسب له من الكتب «كتاب المقالات».
- خشيش بن أصرم (ت253هـ/ 867م): له كتاب «الاستقامة في الرد على أهل البدع».

(1) أستاذ الفرق وعلم الكلام.

عن الأسطورة، وحيث يستمد بحثه من مجموعة مصادر ثرية لم يترجم الكثير منها إلى اللغات الأوروبية.

يرى الباحثون (الدارسون والنقّاد) أن «هذا البحث الضخم» سيظل ذا أهمية كبيرة لعقود قادمة.

مؤلفاته:

1. Allahs Liebling 2008

   الله المفضل

2. Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Band 2: Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime. 1981

   الدولة والمجتمع الديني في الإسلام. المجلد 2: تاريخ الأفكار السياسية للمسلمين

3. Im Offenkundigen Das Verborgene: Die Heilszusage Des Sunnitischen Islama (Abhandl.D.Akad.Der Wissensch. Phil.-Hist.Klasse 3.Folge) 2002

   في الوضوح الخفي وعدُ الخلاص للإسلام السُّني

4. Mohammed: Zwanzig Kapitel ber Den Propheten Der Muslime 2010

   محمد عشرون فصلاً عن نبي المسلمين

5. Die Islamische Welt Bis 1500 (Oldenbourg Grundriss Der Geschichte) 1998

   العالم الإسلامي حتى عام 1500 ميلادي

6. Angst vor Allah?: Auseinandersetzungen mit dem Islam 2014

   الخوف من الله اشتباكات مع الإسلام

7. Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters 1993

   تيمور الفاتح والعالم الإسلامي في أواخر العصور الوسطى

8. Die Festung des Glaubens: Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert 1988

   قلعة الإيمان: انتصار وفشل العقلانية الإسلامية في القرن الحادي عشر

- الرازي (ت606هـ/ 1204م): له «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، و«الرياض المونقة في آراء أهل العلم»، و«محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين».
- أبو الفضل السكسكي (ت683هـ/ 1284م): له «البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان».
- أحمد بن يحيى المرتضى (ت840هـ/ 1436م): له «كتاب الملل والنحل»، وشرحه «المنية والأمل».
- علي الفخري (ت ق9هـ/ 630م): له «تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان».
- عماد الإسلام يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد (ت1099هـ/ 1688م): له «المسالك في ذكر الناجي من الفرق والهالك».

لكن الملاحظ على أكثر هذه الكتب، أنها قصدت إلى جمع الآراء والأفكار ونسبتها لأصحابها. ولم تقصد إلى التأريخ للآراء والأفكار بطريقة كرونولوجية يمكن معها رصد تطور العلم، باستثناء ما يمكن ملاحظته في بعض الأفكار المتعلقة بشكل مباشر بأفراد معينين، فارتبط تأريخها بتأريخ وفيات أولئك الأفراد، وهنا أشير إلى كتاب فرق الشيعة للنوبختي الذي ربطه بمسألة الإمامة وانتقالها من إمام إلى إمام، فأرخ بذلك لظهور كل فرق تبرز إثر وفاة كل إمام.

وقد نجد أحياناً في بعض الكتب تأريخاً خاصاً لفكرة معينة كيف نشأت الآراء فيها، من غير تعدية هذا المنهج إلى الأفكار الأخرى بصفة مطردة.

كما نجد أحياناً بعض الكتب التي ألفت في التأريخ عامة، أشارت إلى ظهور بعض الفرق والمذاهب واحداً تلو الآخر إجمالاً من غير تفصيل، كما نلحظه عند المقريزي في المواعظ والاعتبار الذي أرخ فيه لمصر، وذكر في فصل خاص بمذاهب أهل مصر كيف تطورت تلك المذاهب فيها إلى أن انتشر

- اليمان بن رباب (ت...): له كتاب «المقالات».
- زرقان (ت278هـ/ 891م): من أصحاب أبي الهذيل العلاف، له من الكتب «كتاب المقالات».
- ابن الراوندي (ت298هـ/ 911م): ينسب له كتاب بعنوان «كتاب المرجان في اختلاف أهل الإسلام».
- الناشئ الأكبر (ت293هـ/ 906م): له كتاب «الأوسط في المقالات»، و«أصول النحل»، وقد وصلتنا بعض المقتطفات منهما.
- سعد بن عبد الله أبي خلف الأشعري (ت بين 299 و301هـ/ 912 و914م): له كتاب «المقالات والفرق».
- أبو محمد الحسن النوبختي (ت بين 300 و310هـ/ 913 و922م): له «فرق الشيعة».
- أبو القاسم البلخي (ت319هـ/ 931م): له كتاب «مقالات الإسلاميين».
- أبو الحسن الأشعري (ت324هـ/ 936م): له «كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين».
- أبو الحسين الملطي (ت377هـ/ 987م): له كتاب «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع».
- عبد القاهر البغدادي (ت429هـ/ 1038م): له «الفرق بين الفرق»، و«الملل والنحل».
- أبو المظفر الإسفراييني (ت471هـ/ 1038م): له «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين».
- ابن حزم (ت456هـ/ 1064م): له «الفصل في الملل والأهواء والنحل».
- الشهرستاني (ت548هـ/ 1153م): له «الملل والنحل».

- وفي هذا السياق كتب المستشرق الألماني تيلمان ناغل (سنة 1414هـ/ 1994م) كتاباً بعنوان:

Geschichte der islamischen Theologie: Von Mohammed bis zur Gegenwart.

وهو كتاب كما يظهر من عنوانه في التأريخ العام لعلم الكلام، من غير حصره بحقبة معينة، وهو -وإن لم نتفق معه في بعض مسائل هذا الكتاب- فإنه يثري مكتبة التأريخ الكلامي التي لا تزال فقيرة.

وقد قدم له المترجم محمود كبيبو ترجمة عربية بعنوان «تاريخ علم الكلام الإسلامي من النبي محمد حتى وقتنا الحاضر»، وقد قدمت لي شركة الوراق ، مشكورة ، هذا الكتاب قبل نشره لمراجعة ما جاء فيه من الاقتباسات والاستشهادات التي ترجمت فيه ترجمة حرفية، وعهد إليّ بالبحث عن تلك الاقتباسات العربية من مظانها الأصلية، ثقة من إدارة الورّاق في معرفتي بكثير من المصادر الكلامية بحكم اشتغالي بهذا العلم.

فقمت بالبحث عن النصوص والاقتباسات التي أشار الباحث إليها، وقمت بإثباتها في مكان ترجمتها الحرفية، وقد كان العمل على ذلك يسيراً نوعاً ما بالنسبة للنصوص التي ذكر الباحث مظانها العربية أصلاً، لكن البحث عن النصوص التي ذكرها في الكتاب منقولة عن كتبه الأخرى أو عن دراسات غربية أخرى لم يكن بتلك السهولة، خصوصاً في ظل صعوبة وجود كل تلك الكتب التي كان يشير إليها. وفي بعض الأحيان لم يكن يشير إلى أي مصدر أو مرجع للنص المقتبس.

ومع كل ذلك فقد قمت بإثبات أكثر تلك النصوص، في ظل الصعوبة التي أشرت إليها، إلا نصوصاً معدودة على رؤوس الأصابع تعذر العثور عليها في هذه الطبعة، ولعلنا نعثر عليها في طبعة أخرى إن شاء الله.

مذهب الأشعرية، ثم ظهور ابن تيمية (ت728هـ/ 1328م)، بطريقة لا نكاد نجدها في الكتب الخاصة بالفرق والمقالات. ونظراً لأهمية هذا الفصل فقد أفرده أيمن فؤاد سيد بالنشر[1].

لكن مع ذلك ظل هذا المجال، أعني التأريخ لعلم الكلام، مجالاً خصباً، لم تنجز حوله في عصرنا الحالي إلا دراسات وأبحاث قليلة من حيث العدد، محدودة من حيث المجال والحقبة المدروسة.

فمما كتبه المسلمون في هذا الباب:

- تاريخ علم الكلام في الإسلام، للإيراني فضل الله زنجاني (ت1362هـ/ 1943م).
- تاريخ العقيدة الإسلامية في العراق لما بعد العهود العباسية، للمؤرخ العراقي عباس العزاوي (ت1391هـ/ 1971م).

أما ما كتبه المستشرقون؛ فمنه:

- الموسوعة البحثية للمستشرق الألماني جوزيف فان إس «علم الكلام والمجتمع» (طبع الكتاب ابتداء من سنة 1412هـ/ 1991م):

Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam.

وقد ترجم إلى العربية الجزآن الأول والثاني منه ترجمة تحتاج إلى إعادة نظر.

وهو كما يلحظ من عنوانه كتاب خاص بالتأريخ لعلم الكلام في علاقته بالمجتمع خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، بشكل مفصل قلّ نظيره.

---

(1) نشره بعنوان: **مذاهب أهل مصر إلى أن انتشر مذاهب الأشعرية**، الدار المصرية اللبنانية. ط2. 2017م.

مقدمة المؤلف

الكتاب الذي بين أيدينا هو ثمرة بحث علمي أكاديمي، ويعود البناء الكامل للعرض والجزء الأكبر من المضمون إلى محاضرات عن «تاريخ علم الكلام الإسلامي» ألقيتها لأول مرة في العام الدراسي 1982/ 1983م ثم أعدت إلقاءها، بعد تعديلها في كل مرة، في العامين الدراسيين 1986/ 1987م و1990/ 1991م. تضمنت المحاضرات أفكاراً وردت في محاضراتي عن تاريخ الفقه الإسلامي وعن الفهم الإسلامي للمكان والزمان والمادة (الفصل الصيفي 1984م)، وتساؤلات الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) الثقافية وتطبيقها على البحث العلمي الإسلامي، وكذلك عن موضوع «التاريخ الإسلامي والبحث العلمي الأوروبي ـ المشاكل والمجادلات» (العام الدراسي 1989/ 1990م) ولقد دُعم إعداد هذه المحاضرات بحلقات بحث مخصصة لموضوع محدَّد لكنَّها مركزة على معالجة وجهات نظر منفردة، وبطبيعة الحال بأبحاث ذاتية.

وفي كل هذا كانت توجهني القناعة بأنَّ الدرس الأكاديمي في المواد الشرقية أيضاً لا يجوز أن يكتفي باطلاع الطلَّاب على عدد قليل من الحقول في أدغال المصادر المنقولة، التي يبحثها أستاذهم انطلاقاً من ميوله الخاصَّة. بل يجب السعي إلى إلقاء نظرة متوازنة على الموضوع ثم تحسين هذه النظرة واستكمالها شيئاً فشيئاً. من يرفض هذه المغامرة لن يحصل فقط على نتيجةٍ مؤداها أنه ـ في نهاية المطاف ـ يتخرج اختصاصيون جاهلون بشهادات. بل لا بد أن يؤدي أيضاً مثل هذا الموقف عاجلاً أم آجلاً إلى جعل البحث العلمي في الدراسات الشرقية

بذلك نأتي إلى الموقف الفكري الذي كُتب هذا الكتاب انطلاقاً منه، وأيضاً إلى بنائه الذي يستمدّ منطقه الداخلي من هذا الموقف. تحت كلمة «علم الكلام» أفهم صياغة مضمون رسالة ينقلها داعٍ إلى دين جديد، هو هنا النبي محمَّد، بحيث يتشكَّل بنيان منسجم ومقنع.

هذا السعي، الذي تمنحه الظروف الزمانية المتبدلة تلونات مختلفة، يلاحظ دوماً عند مراعاة الآراء التي اكتسبها علم الأديان العام والمقارن. من هذا المنظور يتبيَّن، على سبيل المثال، أنَّ موضوع الدراسة اللاهوتية في العهد الأموي (40 ـ 132هـ/ 660 ـ 750م) يختلف عنه في الحقب التي تلته. عند إلقاء نظرة على المعطيات السياسية والاجتماعية السياسية يمكن فهم تحول الموضوعات اللاهوتية ـ ولكن لا يمكن استنتاجه من هذه المعطيات. بل إنَّ وضع الأفكار اللاهوتية المسجلة لاحقاً في محيطها اليومي يرمي إلى فهمها كجزء جوهري من الثقافة الإسلامية وبذلك ينبغي النظر بإنصاف إلى الادعاء الإسلامي بأن الإسلام يجمع الديني والدنيوي في خليط متكامل لا ثغرة فيه.

أي إنَّ الفهم الذي يكوّنه المسلمون عن أنفسهم وعن عقيدتهم يؤخذ على محمل الجد؛ ولا يؤخذ بالتقييم بمقاييس غريبة. إلَّا أنَّ الموقع الذي ينظر منه إلى اللاهوت الإسلامي ليس إسلامياً. وهذا يعود بالذات إلى أن تطور التعاليم يُدْرس من خلال صلته بالتاريخ. أما الموقف الذي يقرّ فيه المسلم بعقيدته ويمارس شعائرها الدينية فهو مختلف كلياً: بالنسبة له ليس ما جاء به النبي محمَّد بدايةً يتطور عنها عبر القرون شيء جديد لم يكن محمَّد يستطيع رؤيته أو التنبؤ به؛ من وجهة النظر الإسلامية وصل الفكر الديني مع محمَّد إلى درجة الكمال المطلق التي لا يمكن تجاوزها. ولذلك سيكون الموضوع الأساسي للفصل الأول من هذا الكتاب السؤال عن الكيفية التي تتشكَّل فيها القناعة بلا تاريخية (أبدية) الرسالة النبوية وكيف تجذب اللاهوت (علم الكلام) إلى حرمها. ولكي لا ألغي المسافة بين الإيمان القاطع المنتشر في جوانب كثيرة بين المسلمين بصحة التعاليم في عقيدتهم، من جهة، وبين مقولات البحث

عديم الأهمية، لا بل وزائداً لا قيمة له. ومن يعرف كل شيء تقريباً عن الالتزام في الفقه الإسلامي، أو عن الميتافيزيقيا (علم ما وراء الطبيعة) الأشعرية المتأخرة، ولا يهتم، فيما عدا ذلك بأي شيء آخر، فلن يفتقد صوته أحد في الحياة الفكرية في بلادنا ـ ولن يحق له أيضاً أن يتذمر إذا ما انتزع منه دجالون سمّوا أنفسهم خبراء في الدراسات الشرقية، الكلمة أمام الرأي العام.

في كثير من الأحيان يعترض بعضهم على ذلك بالقول: إنَّ الاستعداد في أوساط المثقفين للانشغال بالثقافات غير الأوروبية ضعيف. إذ إنَّ حبّ الاهتمام بالتراث الأوروبي، الذي يتألف ممَّا هو منقول من اليونان القديمة والأمبراطورية الرومانية والمسيحية المبكرة مع تبينها للعالم الفكري في العهد القديم، ثم من العصر الوسيط اللاتيني والعصر الحديث في أوروبا الغربية، يُشكِّل درعاً يحول دون الاهتمام بالحياة الفكرية والثقافية الغريبة، وإذا ما تمّ اختراقه فإنَّ هذا لا يحدث إلَّا للحظات قصيرة فقط، وغالباً تحت انطباع الأحداث السياسية الخطيرة. هذا الاعتراض صائب دون أدنى شك. بعد محاضرة عامة عن موضوع علم الكلام الإسلامي، مثلاً، يتعين على المرء أن يكون مستعداً دوماً لتلقِّي اعتراض من المستمعين المتشكِّكين بأنَّه في الإسلام لا يوجد «علم الكلام» وإنَّما فقط القرآن، وأنَّهم قد قرؤوا هذا في مكان ما حبراً على ورق. فأين وكيف يمكن أن يوضَّح للمهتم غير الخبير شيء آخر أفضل؟ فالمستشرقون لم يتكون لهم بعد جمهور من القرَّاء، قياساً إلى جمهور علماء اللغة الكلاسيكيين، لأنَّهم لا يكتبون أبداً لجمهور القرَّاء. يتعين عليهم أن يتمكَّنوا أولاً شيئاً فشيئاً، حسب رأيي، من أداء مهمة مجزية جداً وشيقة وهي الدخول في أرض علمية جديدة. الأبحاث المنفردة عالية التخصص تجد لها، في العادة، مكاناً في المجلات الاختصاصية. أما الأعمال ذات الأُطروحات الواسعة والشاملة فيجب أن تكتب بصيغة مفهومة عموماً وأن يتمّ تطوير موضوعاتها بحيث تتمكَّن دائرة عريضة من القرَّاء المنفتحين من التعرُّف على وزن الموضوع المطروح ومن الشعور بالاغتناء الثقافي من معرفتها.

أيضاً المتعلق بالعصر الوسيط اللاتيني، مهمة جسيمة تستدعي بذل مزيد من الجهد، وأن يحدث هذا في المدى المنظور، فهذا أمر لا أتجرأ على الأمل فيه في ضوء ما تعانيه جامعاتنا من خضوع متقدم جداً للاهتمامات اليومية السياسية والحزبية.

درانسفلد، 1993/3/3م

تيلمان ناغل

العلمي التاريخي النقدي عن هذه التعاليم، من جهة أخرى، قمت، عند اللزوم، بعرض وجهة النظر الإسلامية بصورة مختصرة.

إنَّ كتاب «تاريخ الفكر الإسلامي» هو، كما سيتبيَّن منه فيما بعد، ليس ملتزماً بروح العصر التي تعتبر «الحوار»، كل كلام متبادل، تصرُّفاً مفيداً يجلب الخلاص، لكن مقدماته وأهدافه تزداد غموضاً كُلَّما مورس أكثر أمام الرأي العام. بل إنَّ ما أبتغيه هو، فقط وحصراً، تقديم عرض واقعي عمَّا يمكن أن يُقال، حسب الوضع الحالي لمعارفنا وبواسطة طرائق البحث العلمي التاريخي اللغوي للمصادر الإسلامية ذات الصلة ومن عصور مختلفة، عن نظرة المسلمين إلى الله وإلى علاقته مع الإنسان. وأنا أتخلَّى متعمداً عن التسرع في إظهار التشابهات بين الإسلام والمسيحية والذي يؤدي في العادة إلى الوقوع في الخطأ. إذ ما هي المعرفة التي نكتسبها إذا ما اعتبرنا المسيح، كما نقرأ في كثير من الأحيان، كلمة الله في القرآن؟ كثيراً ما يحكى عن تطابقات بين الإسلام والمسيحية؛ وكثيراً ما يُقال للقارئ الأوروبي البسيط إنَّ الإسلام فيه ما يشبه تعاليم كلمة الله المسيحية. لكن هذا غير صحيح على الإطلاق. وسعي المربين الدينيين إلى إيجاد، أو اختراع، عدد كبير، قدر الإمكان، من القواسم المشتركة بين الأديان لكي يخففوا من حدة التوترات بتحقيق نوع من الانسجام السطحي، هو بالنسبة لي غير مفيد. فهو يدلُّ على عدم احترام الأشكال المختلفة للتدين ويشير إلى استهتار لا يطاق. الأهم والأسلم هو التعرّف على الاختلافات القائمة مع العقيدة الأخرى والاعتراف بها أيضاً. ولهذا الهدف خصصت هذا الكتاب.

في الكلمة الختامية لخصت بصيغة الفرضيات مسار الخط الذي قدمت فيه عروضي وأنهيته ببند فرعي بعنوان «المهام» . ومن إلقاء نظرة إلى الوراء أحاول التوضيح بخطوط عريضة لماذا يهمنا عالم أفكار العلماء المسلمين، إذ إنَّ معارفهم، وأيضاً أخطاءهم، هي جزء لا يتجزأ من تاريخنا ذاتنا. وهذا الرأي، الذي لست الوحيد الذي يتبنَّاه، يضع على عاتق البحث العلمي، وبالمناسبة

الفصل الأول

القرآن، أساس الدّين الإسلامي

1. القرآن في عقيدة المسلمين

القرآن هو «العصمة الواقية، والنعمة الباقية، والحجة البالغة، والدلالة الدامغة، وهو شفاء الصدور، والحكم العدل عند مشتبهات الأمور، وهو الكلام الجزل والفصل، الذي ليس بحزن، سراج لا يخبو ضياؤه، وشهاب لا يخمد نوره وثناؤه، وبحر لا يدرك غوره، بهرت بلاغته العقول، وظهرت فصاحته على كل مقول، وتظافر إيجازه وإعجازه»[1].

هذا اقتباس قصير من مقدمة كتاب مختار بشكل اعتباطي عن علم القرآن، فالقرآن يتضمن بالنسبة للمسلم المؤمن أعلى مستوى العلم المتاح للإنسان والحقيقة النهائية القاطعة لأنَّه كلام الله ذاته. وتلاوة آياته تعني إعلان الحقيقة المعصومة عن الطعن. ولا يستطيع عقل الإنسان أبداً سبر غور كلام الله الذي يتميَّز ببلاغته وجماله وبإعجاز لا يستطيع أحد الإتيان بمثله.

ولذلك فإنَّ القرآن هو الشهادة على صدق نبوَّة محمَّد. كما أنَّ من جاء قبله من الأنبياء ـ آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ـ قد تمتعوا أيضاً بمعجزات تثبت صحة نبوتهم. إلَّا أنَّ القرآن هو المعجزة الأكثر إقناعاً لأنَّه يخاطب عقل الإنسان: وأن تكون بلاغة القرآن لا مثيل لها، فهذا ما يمكن التحقق منه بواسطة قوانين البلاغة. لكن عظمة القرآن التي لا يضاهيها أي بيان من صنع البشر لا تقتصر على سحر لغته، بل إنَّ مضمونه أيضاً يفتح أمام الإنسان الذي يقرأه بقلب

(1) بدر الدين الزركشي: **البرهان في علوم القرآن**، تحرير: أبو الفضل إبراهيم، القاهرة 1957م، الجزء الأول، ص3.

إلى المراجع الصعبة التي يحتل القرآن بموجبها الأهمية القصوى. ففيه كثير من الإشارات إلى الطريق الذي سلكه النبي في حياته، لكن هذه الإشارات ليست مؤكدة إلّا ما ندر.

أما الروايات الأخرى عن حياة محمد وعن محيطه وزمانه فهي كثيرة جداً لكنّها لم تكتب بصيغتها الحالية إلّا في القرن الثامن وكانت آنذاك متأثرة بالنزاعات الدينية السياسية بين الأحزاب والتحزبات المختلفة[1]. على الرغم من كل شيء يمكن التوصل إلى حقائق جوهرية لا غنى عن معرفتها إذا ما أراد المرء فهم المضمون الدِّيني لما جاء به الإسلام.

من المراجع نحصل على صورة مجتمع مؤلف من قبائل وتفرعاتها. وكانت القبيلة تعتبر نفسها جماعة تربطها قرابة الدم، إلّا أنَّها لم تكن تُشكِّل كياناً جامداً بل كان من الممكن أن تتوسع بانضمام أشخاص أو مجموعات إليها، أو تتجزأ بانشقاق مجموعات عنها. ولقد جرت، فضلاً عن ذلك، في القرن السادس محاولات لجمع عدة قبائل في اتحاد واحد، وبالتالي لتشكيل نظام سياسي موحد[2]. لكن هذه المنظومات لم تكن تدوم طويلاً لأنَّ الانتماء الفعلي أو المزعوم إلى حدّ مشترك كان ولم يزل الرابط الاجتماعي الأقوى. علاوة على ذلك كان أفراد القبيلة الواحدة يعتبرون أنفسهم جماعة ثقافية كانت تمارس شعائرها الدِّينية في أمكنة معيَّنة من شبه الجزيرة العربية. وفي بعض الأحيان كانت عدة قبائل تعبد إلهاً واحداً بحيث إنَّه في هذا المجال أيضاً لم تكن هناك خصوصية[3]. وكانت، على أيِّ

---

(1) أدَّى النقاش حول طبيعة المراجع التي تتحدث عن حياة محمد، وبحق، إلى آراء مختلفة. انظر بهذا الخصوص:

W. Montgomery Watt: *Mohammad at Mecca*, Oxford 1953; Patricia Crone: *Slaves on Horses*, Cambridge 1980.

(2) انظر: **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، لايدن 1960م.

(3) على سبيل المثال في الأقيصر في سورية.

Rosa Klinke- Rosenberger: *Da Goetzenbuch des... Ibn al-Kalbi*, Winterthur 1942,) .(50 und 55

نقي وصادق دوماً وأبداً رؤى جديدة. ولا يوجد موضوع إلَّا وعالجه القرآن بصورة مستفيضة وكافية[1].

وهكذا فإنَّ هذا الكتاب دليل لا يدع المؤمن أبداً يضل الطريق: كلمة الله هي الهداية التي لا تتغيَّر ولا تتبدَّل. ولقد حدَّدها الله قبل جميع الأزمان وأنزلها على أنبيائه الذين أرسلهم لكي يهدوا البشرية المنغمسة في الكفر والضلال. ولم يستطع اليهود والمسيحيون المحافظة على نقائها؛ بعدئذٍ جاء محمَّد وأعطاها لشعبه، العرب، بلغة عربية فصيحة، وبهذه الصيغة يحافظ عليها المسلمون حتى يومنا هذا[2].

وبذلك تحدَّدت نقاط الذروة في التاريخ العالمي. إنَّها تلك الحقب التي نقل فيها رسول الله النص السماوي للوحي المنزل من الله مباشرة إلى الشعب الذي اختاره الله من وسطه، ونقل بهذه الطريقة الدِّين الأصلي الأول. ولقد حدث هذا بواسطة النبي العربي لآخر مرة قبل قيام القيامة. ولذلك فإنَّ نزول القرآن هو الحدث الذي قهرت فيه الوثنية نهائياً وإلى أبد الآبدين. فالإسلام، الارتباط الطبيعي الشافي لجميع المخلوقات مع خالقهم، وعصر الضلال الذي سبقه، أي زمن «الجاهلية»[3]، لا يجمعهما مع بعض أي شيء. والقرآن يوجِّه حياة الإنسان بأكملها إلى الإله الواحد الذي يتكفل بنشر الدين، الذي أعلنه لآخر مرة على لسان النبي محمد، بشكل انتصاري على كامل وجه الأرض.

2. الإسلام

إن نشأة الإسلام مسألة معقدة للغاية، فحتى اليوم لم تكتشف الأبحاث التاريخية أبعادها المهمة بشكل مُرضٍ وكافٍ. ويعود هذا، في المقام الأول،

---

(1) انظر الآية 38 من سورة الأنعام: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾.

(2) Tilman Nagel: *Der Koran*, Muenchen 1983, 326f.

(3) Toshihiko Izutso: *God and Man in the Koran*, Tokio, 1964, 199 - 229. القرآن تحليل تفصيلي عن معنى مفهوم «الجاهلية» حسب الرأي العربي القديم ومطلع الإسلام.

القرشيون بقيادة قصي ببناء بيوت ثابتة في مكة، الأمر الذي يدلُّ على تحقّق قدر معيَّن من الرخاء[1].

وحسب الروايات المكية يُعدّ قصي الرجل الذي أعطى شعائر الكعبة صيغتها الأخيرة وأمَّن للقرشيين عائدات موسم الحج، ولم يكن في الأصل للطقوس التي كانت تمارس كل عام في الأماكن الواقعة بالقرب من مكة، والتي كان الناس يأتون إليها من جميع أنحاء شبه الجزيرة العربية، أي صلة بالإله «الله» الذي كان يُعبد في الكعبة[2]. على أرجح الظن تمَّ توحيد الطقوس المكية مع الطقوس التي كانت تُمارس في المناطق المحيطة بمكة في عهد محمد وليس قبل ذلك، كان هناك اتحاد من الرجال يُسمَّى «الحُمس»، والذي كان ينتمي إليه أيضاً أعضاء من بعض القبائل الأخرى، وكان يُشكِّل نواة الجماعة القرشية قبل الإسلام: كانت مكة تُسمَّى في الشعر «مكان حلف الحمس»[3]. وما كان يجعل جماعة أخوة الحمس مترابطة هو عبادة الكعبة، «دين القرشيين». وكان اتحاد الشعائر الدينية القرشية يتمتع بمكانة رفيعة في جميع أنحاء شبه الجزيرة العربية. إذ كان حتى أُمراء من اليمن ومن بني كندة ومن الغساسنة في سورية ومن قبائل اللخميين يأتون إلى مكة للمشاركة في أداء الشعائر الدينية ويرضخون خلال ذلك لتعليمات حلف الحمس. ولم يكن أعضاء حلف الحمس متساوين فيما بينهم؛ بل كان كل

---

(1) M. J. Kister: Mecca and Tamim, Aspects of their Relations. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1965.

(2) J. Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1961, 79f.

تقول باتريسيا كرونه: إنَّ شعائر الحج الحالية هي مزيج من تقليدين شعائريين، تقليد مكي قرشي وتقليد كان يمارس عند المقدسات الواقعة بالقرب من مكة، وهي تعلِّل بذلك رأيها أنَّه في مكة القرشية، أي عند الكعبة، لم تكن تمارس قبل محمد شعائر الحج، وبما أنَّ الكاتبة لم تكن تبتغي توضيح التاريخ الإسلامي المبكر وإنَّما نسفه نستخلص من ذلك أنَّ الإسلام ليس له أي صلة بمكة القرشية وإنَّما نشأ باتصال وثيق مع الجماعات اليهودية في شمال غرب شبه الجزيرة العربية.

(Patricia Crone: *Meccan trade and the Rice of Islam*, Princeton 1987, 173).

(3) Kister المصدر نفسه: ص138.

حال، تُقام في أوقات محدَّدة من السنة في الأماكن المقدَّسة أسواق تتيح المجال لبناء علاقات تتجاوز حدود رابطة الدم[1].

وبذلك كانت الأرضية مهيَّأة لأن تتمكن إحدى القبائل من الهيمنة على القبائل الأخرى، كما وكانت أيضاً الطريقة التي تعبر بها هذه القبيلة عن زعامتها واضحة. حسب الحكايات التي تروى عن مكة جاء إليها قُصَيّ قبل خمسة أجيال من النبي محمد وأسس فيها زعامة قريش على المدينة وعلى مقدَّساتها.

في منتصف القرن السادس كانت قبيلة مَعَد، التي كانت تسيطر على منطقة مكة وعلى المناطق الممتدة حتى الحدود الجنوبية لإيران، ترتبط بعلاقة تبعية ضعيفة مع اللخميين في الحيرة، وهم عائلة أُمراء عربية كانوا بدورهم تابعين للحكَّام الإيرانيين. وكان اللخميون يسعون إلى مدّ نفوذهم حتى اليمن، وكانوا يدعمون هناك الأمير ذا نواس، وهو رجل يعتنق اليهودية، كما كانوا يستعملون أيضاً في المدينة (المنورة) القبيلتين العربيتين المعتنقتين اليهودية وهما بنو قريظة وبنو النضير، لكي يحصلوا على أتاوات من سكَّان هذه الواحة[2]. وكان ذو نواس قد طرد الأثيوبيين من اليمن ثم شنَّ حملة على نجران المسيحية ودمَّرها[3]. وبذلك تسبّب ملوك الحيرة وذو نواس في نشوء عداوات كثيرة لهم في شبه الجزيرة العربية وجعلوا الأمبراطورية البيزنطية تضطر إلى التدخل. وكانت النتيجة السقوط شيئاً فشيئاً لهيمنة الحيريين على الحجاز، وفي هذا السياق فكّ بنو تميم، وهم اتحاد قبلي قوي، روابطهم القديمة مع الحيرة وأقاموا علاقات مع قبيلة قريش في مكة، وفي الوقت نفسه تقريباً تمكَّن القرشيون من تأمين طرق تجارية إلى الحبشة والعراق واليمن عن طريق عقد اتفاقيات مع البدو الذين تمرُّ القوافل التجارية عبر أراضيهم، وحسب إحدى الروايات بدأ

---

(1) التجارة هي في الأصل وسيلة لإقامة علاقات سلمية بين البشر الذين لا توجد بينهم روابط قربى؛ والشرع الإسلامي يحافظ على جزء من هذه الوظيفة للتجارة.

(2) Altheim\Stiehl: *Die Araber in der Alten*. Welt, Berlin 1964 - 1969, Bd. 5, 358 - 367.

(3) Altheim\ Stiehl المصدر نفسه.

الكعبة المقدَّسة» هو الإله الأكبر، «ربّ الشعرى» تعبير يتكرر في القرآن ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعۡرَىٰ﴾[1]، وربّ الأرباب المناة واللاّت والعزّى؛ من أجل خدمته كان الحجّاج يتوافدون مسرعين من كُلِّ حدب وصوب سائقين إبلهم بسرعة تصل إلى حدّ الإرهاق، تاركين جانباً جميع الأصنام الأخرى المقدَّسة أيضاً[2]. ويؤكد القرآن صحة هذه الرواية. فهو يقول عن المكيين بصيغة التوبيخ: إنَّهم، من ناحية، يؤمنون بأنَّ الله قد خلق السماوات والأرض؛ فكيف يمكنهم، من الناحية الأخرى، التوجه إلى تلك الآلهة الثلاثة غير القادرة على فعل أيِّ شيء ضدّ إرادة الله ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ قُلۡ أَفَرَءَيۡتُم مَّا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنۡ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلۡ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوۡ أَرَادَنِي بِرَحۡمَةٍ هَلۡ هُنَّ مُمۡسِكَٰتُ رَحۡمَتِهِۦۚ قُلۡ حَسۡبِيَ ٱللَّهُۖ عَلَيۡهِ يَتَوَكَّلُ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ﴾[3][4].

هذه الصيغة من العبادة وإيمان المكيين بإله أعلى لم تكن تصل إلى مفهوم التوحيد، الإيمان بالإله الواحد، بل يمكن أن يُسمَّى توحيداً وجدانياً انفعالياً: خلال الدُّعاء والإعلان عن الاستعداد لأداء الشعائر يكون «ربّ الشعرى» الإله الواحد، ربّ الآلهة والأصنام ـ وتكون هذه لا شيء. وهذا ما يظهر بكُلِّ وضوح في بعض العبادات المذكورة: في الكعبة يقدس الرَّبّ الإله، وإليه وحده تتوجه الصلوات، وإليه تقدم النذور والأدعية كي يغفر الذنوب، الوقوف بخشوع أمام الإله الذي يأسر حضوره الحجاج يجعلهم ينسون في تلك اللحظة جميع الآلهة الأخرى: يقف الحجاج أمام الإله المعبود في الكعبة ويتوجهون إليه بكُلِّ حواسهم

---

(1) سورة النجم، الآية 49.

(2) كيستر: لبَّيك اللَّهُمَّ لبَّيك، في:

Jerusalem Studies in Arabica and Islam, 1980 (33- 57), 36.

(3) سورة الزمر، الآية 38.

(4) W. Montgomery Watt: Belief in a «High God» in pre Islamic Mecca, in: *Journal of Semitic Studies*, 1971, 35- 40.

جاء في سورة يوسف، الآية 105 و106 ﴿وَكَأَيِّن مِّنۡ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ يَمُرُّونَ عَلَيۡهَا وَهُمۡ عَنۡهَا مُعۡرِضُونَ * وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ﴾.

عضو من قبيلة غريبة منسوب إلى أخ اتحادي قرشي، يُسمَّى «حِرْمي»، وملتزم بالتزود بالطعام عند القرشي خلال فترة العيد وبأن ينفذ الشعائر مرتدياً عباءته، وكان القرشي محمد أيضاً عضواً في هذه الرابطة: كان «حرمي» لرجل معروف بالاسم من بني تميم.

حلف الحمس دليل على الطموح الديني ـ السياسي لقبيلة قريش الذي وجد تعبيراً واضحاً له في الشعائر الدينية عند الكعبة خلال موسم الحج، ثم توسع شيئاً فشيئاً بأن اكتسب المكيون نفوذاً متنامياً على تنظيم شعائر العبادة الجارية في محيطهم المباشر. وحسب عادة قديمة كان يجب أن يمتنع الجميع عن استعمال السلاح خلال أيام العيد؛ وشكَّل القرشيون ـ من رجال بني تميم بصورة رئيسية ـ ميليشيا مهمتها حفظ النظام وفي المقام الأول، صدّ هجمات القبائل التي تشارك في شعائر الكعبة وكانت معادية لقريش، بالإضافة إلى هاتين المجموعتين كانت هناك قبائل تحج إلى المقدَّسات الواقعة في محيط المدينة دون أن تنتمي إلى جماعة الشعائر المكية، ومن هذه القبائل، التي لم تكن مرتبطة سياسياً بقريش، الأوس والخزرج المقيمين في المدينة والذين أصبحوا فيما بعد «أنصار» النبي محمَّد[1]. وكذلك أخوة الحمس القرشيين لم يكونوا، بدورهم، يشاركون في شعائر العبادة التي تقام خارج مكة، إلَّا أنَّ محمَّداً خرج على هذا التقييد بعد أن اختير ليكون نبيّاً. وكان على الأرجح يأمل من وراء ذلك في التواصل مع دائرة أكبر من الناس، أكثر ممَّا كان فيما عدا ذلك متاحاً له[2].

لنلقِ الآن نظرة على المضمون الديني الذي كان أخوة الحمس يعطونه لعبادة الكعبة، أهم شاهد على ذلك هي العبادات التي كانوا يكررونها أمام الإله المعبود في الكعبة ويقرون باستعدادهم لممارسة الشعائر التي تقدِّسه: «ربّ

---

(1) كيستر Kister، المصدر السابق: ص137 وما بعدها.

(2) الحميدي: مسند، **تحرير الأنظمي**، بيروت، بدون تاريخ، رقم 559 وما بعده. هناك قرشي آخر لم يكن يتقيد «خلافاً للقرشيين الآخرين» بهذه القاعدة: ابن حزم: **جمهرة أنساب العرب**، تحرير هارون، القاهرة 1962م، ص76.

إليه هو ليس إلغاء طقوس العبادة الوثنية وإنّما ترسيخ التوجُّه إلى الإله الواحد، تحويل التوحيد الانفعالي إلى تقديس دائم للرَّب الأعلى. وبالتالي إلى جعل مفهوم الرَّب يدخل أيضاً إلى عمق الحياة اليومية وإلى العادات المتوارثة. في سورة الليل المكية المبكرة يُشَن هجوم شديد على صفة البخل. ومن يمارس فعل الخير عليه ألا ينتظر الثواب على الفور، وإنَّما فقط ﴿ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[1] من هذا التطور تتطور بسرعة المطالبة بالتبني الواعي لعقيدة الإيمان بالإله الواحد[2] ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى شَكٍّ مِّن دِينِى فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِنْ أَعْبُدُ ٱللَّهَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُمْ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ * وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[3]. وإبراهيم الذي يعتبره القرشيون مؤسس شعائر الكعبة هو في القرآن الشخصية التي توجهت إلى الإله الواحد بفضل إدراكها لعجز الآلهة الكوكبية والأصنام التي صنعتها يد البشر: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[4].

في عهد قُصَيّ، مجدّد طقوس الكعبة حسب الحكاية، تطورت مكة، حسبما ذكرنا، إلى مستوطنة ثابتة؛ فشعائر الكعبة والاستيطان الثابت كانا مترابطين.أما ما كان مناسباً لطريقة الحياة البدوية (المتنقلة) فكان عيد الحج الذي يُقام مرة كل

---

(1) سورة الليل، الآية 20.

(2) اختفت بسرعة عبارة «الرَّبّ الأعلى» التي تفترض ضمناً وجود «أرباب» آخرين. فهي لم تعد موجودة إلَّا في السورة المكية المبكرة، سورة الأعلى، الآية 1؛ وفي سورة النازعات، الآية 24 (وهي أيضاً مكية مبكرة) يقول فرعون الذي يدعي الربوبية: ﴿فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: 24]؛ وفي آيات نزلت فيما بعد يكون الله هو«الأعلى» (مثلاً: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: 255]؛ ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [الحج: 62]؛ ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [لقمان: 30]).

(3) سورة يونس، الآيتان 104 ـ 105.

(4) سورة الأنعام، الآية 79.

ومشاعرهم، بهذا المعنى تظهر كلمة «إسلام» في الدُّعاء الذي كان مألوفاً عند الحميريين اليمنيين[1]، وبهذا المعنى تماماً يستعمل التعبير في القرآن. ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾[2][3].

العلاقة غير المشوشة والمتحررة كلياً من أي مؤثرات غريبة وغير مرغوبة والمتصلة بشخص يتم التعبير عنها بصورة التخلية لوجه هذا الشخص. ﴿اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِن بَعْدِهِۦ قَوْمًا صَالِحِينَ﴾[4]، هذا ما يقوله إخوة يوسف لبعضهم في سورة يوسف. كان محمَّد منغمساً جداً في حالة التديُّن التي وجدت تعبيراً لها في الشعائر التي تمارس عند الكعبة. وما كان يسعى

---

(1) كيستر Kister: المصدر السابق، 39.

(2) سورة النساء، الآية 125.

(3) يرد فعل «أسلم» في المواقع التالية في القرآن: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة، 112]؛ ﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [لقمان، 22]؛ ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌۢ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران، 20]؛ ﴿ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾ يعني إقامة علاقة مع الله خالصة وترضي الله: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة، 272]؛ ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ﴾ [الرعد، 22]؛ ﴿فَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم، 38 و39]؛ ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ﴾ [الليل، 20]؛ ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام، 52]؛ ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾ [الكهف، 28].

(4) سورة يوسف، الآية 9.

الإله الواحد موجود فيه: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ ﴾[1]؛ الشعور بأنَّه بتحديد اتجاه لإقامة الصلاة (القبلة) ينشأ بين المصلي والله، رمزياً، «اتصال بالنظر» وبالتالي يتخذ الركوع معناه الحقيقي، وهذا ما يفسره التصوُّر أنَّ الصلاة تصبح باطلة عند مرور طرف ثالث أمام المصلي، بينه وبين ربّه. فعندما يتوجَّه المصلي في الاتجاه المحدَّد للصلاة يقف مباشرة أمام الله.

لم يكن محمد الوحيد الذي راودته فكرة تطوير التقوى العربية القديمة إلى إيمان بإله واحد. بل كان هناك أيضاً رجال آخرون يبحثون عن الله، وأعلنوا إيمانهم بالإله الخالق وربّ القيامة المقبلة الذي آمن به في الماضي إبراهيم. هم أيضاً كانوا واثقين من أنَّ الناس يجب أن يتحرروا من فكرة تعدُّد الآلهة ويلتزموا بعقيدة جديدة[2]. ولكن مما لا جدال فيه أنه لم يستطع أحد غير محمد، الذي اعتبر نفسه نبيّاً للإله الواحد، إعلان هذه الأفكار بمثل هذه اللغة البالغة التعبير[3]. بألوان مخيفة رسم أهوال يوم الحشر وحذر قومه من أنَّ الله سيحاسبهم يوم القيامة على أفعالهم جميعها مهما قلَّ شأنها. وهكذا أصبح الله المعبود في الكعبة مع شعائر العبادة المهمة سياسياً واقتصادياً بالنسبة لقريش، فجأة، يُشكِّل تهديداً للبشر: عليهم أن يزنوا جميع أفعالهم تحسُّباً لنهاية الأزمان التي ستأتي في يوم من الأيام دون مقدمات. وكما أنَّ محمَّداً جعل بفرض الصلاة التوجُّه إلى الإله الواحد دائماً، أي لا يقتصر على فترة الحج فقط، فقد وسَّع حكم الله ليشمل الحياة اليومية

---

(1) سورة البقرة، الآية 144؛ وانظر أيضاً الآية 149: ﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾.

(2) بخصوص الباحثين عن الله («الأحناف») انظر الدراسة الشاملة لـ:

U. Rubin: Hanifiyya and Kaaba, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1990, 85- 112.

في ضوء المادة المعروضة هناك يصبح من غير المفهوم، لماذا لم «تبرهم» (تنسب إلى إبراهيم) إلَّا من قبل الإسلام أولاً.

(3) ت. ناغل: **القرآن**، ص34 وما بعدها.

عام عند المقدَّسات الموجودة بالقرب من مكة. وقد ظلَّت هذه المقدسات قائمة عند تعمير مكة وتحويلها إلى مستوطنة ثابتة، وكان بنو تميم وقبائل أخرى، كانت تؤدي منذ القدم مهام معينة عندهم، يفعلون ذلك آنذاك كما في السابق. لكنَّهم دخلوا، كما يتبيَّن من حلف الحمس، في علاقة ثابتة مع قريش. ولمَّا كان محمَّد عازماً تحويل عبادة الله إلى عبادة دائمة وفرض الصلاة الشعائرية اليومية باتجاه الكعبة، عندئذٍ افترض ضمنياً أنَّ المؤمنين سيكونون دوماً في عين المكان، أي مقيمين ثابتين. والإشكالية التي نشأت فيما بعد حول ما إذا كان البدوي يمكن أن يكون «مسلماً» بالمعنى الكامل للكلمة تؤكد ذلك[1]. فالإسلام هو، على هذا الأساس، أيضاً نتيجة لتحول في طريقة الحياة شمل أجزاء من سكان شبه الجزيرة العربية. ولقد حال تأقلم تقاليد الحج البدوية مع شعائر الكعبة القرشية، والذي استكمل في عهد محمَّد، دون بقاء مكة مكاناً مقدَّساً للمقيمين المستقرين فقط.

كانت الصلوات التي اعتمدها محمَّد استمراراً للتوجه إلى «الأعلى»، الواحد، الذي كانت الكعبة مكان عبادته. بعد هجرة محمد مدينة آبائه كان من الصعب إيجاد بديل للمكان المقدَّس الظاهر على الدوام في مكة والذي كانوا يوجهون وجوههم صوبه. ففي المدينة لم يعد المؤمنون يقفون أمام وجه الله مباشرة. صحيح أنَّهم وجدوا عزاء في الآية: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[2]. لكن التصور بأن التوجه دوماً في اتجاه محدَّد يجعل المصلي يدخل في صلة خالصة مع الله؛ ظلَّ قائماً وقوياً إلى درجة أنَّ المصلين توجهوا في بادئ الأمر نحو القدس، لكنَّهم ما لبثوا أن عادوا بعد وقت قصير إلى التوجُّه نحو مكة، رمزياً على الأقل نحو المكان الذي كانوا يشعرون أنَّ

---

(1) بخصوص إشكالية تأقلم البدو مع جماعة النبي انظر ت. ناغل: **الدولة والجماعة المؤمنة في الإسلام**، زوريخ 1981م، الجزء الأول، ص45 وما بعدها. كانت صلاة الصبح شائعة عند القرشيين، أما صلاة العشاء فقد رفضوها.

(U. Rubin: Morning and Evoning Prayers in Early Islam, in: *Jerasalem Studies in Arabic and Islam*, 1987, 40- 64).

(2) سورة البقرة، الآية 115.

في الخارج وللدعوة إلى عقيدته. كل هذا أثار غضب القرشيين لأنَّ سيطرتهم السياسية المعلّلة دينيّاً على الجزء الغربي من شبه الجزيرة العربية يمكن أن تتعرَّض بذلك إلى الخطر. ولقد أدَّت خطوات صغيرة كثيرة إلى نشوب الأزمة التي كانت بوادرها ظاهرة منذ زمن طويل: فقد اضطر محمد إلى الخروج من مكة بعد أن كان كثير من أتباعه قد هربوا منها. ولقد تحدثت الروايات الإسلامية اللاحقة عن أنَّ هذا الخروج، المُسمَّى «الهجرة»، كان مخططاً له قبل أعوام؛ أما الشروط التي تمَّ تحتها هذا التحوير وما أسفر عنه من تبعات واسعة المدى فسنتحدث عنها باقتضاب في الفصل التالي[1].

وجد محمد في المدينة مأوى عند فخذ الأوس من بني عَدي بن النجار. كما أنَّ أتباعه المهددين هاجروا إلى المدينة أيضاً. لم تكن القبيلتان الموجودتان هناك، الأوس والخزرج، كما ذكرنا، تنتميان إلى رابطة الحمس لكنَّهما كانتا توفدان كل عام حجاجاً إلى مكة. أي إنَّهما لم تكن لهما عداوة مع قريش، ولكن كانتا أيضاً غير مرتبطتين بها سياسياً. كانت تربط محمداً صلة قرابة من جهة أُمّه مع القبيلة المذكورة. ويُقال: إنَّه قد قضى في طفولته ـ فقد أباه مبكراً ـ فترة طويلة من الزمن في زيارة له هناك[2]. كان بنو عدي بن النجار على معرفة دقيقة بتعاليم محمد ولذلك كان في وسع النبي أن يتوقع منهم تقبلاً لدعوته الدينية. إذ إنَّ صرمة بن مالك، وهو رجل من هذه القبيلة، كان يُفكِّر مثل قريبه المكي البعيد وكان يرفض منذ زمن طويل عبادة الأصنام. وقد جاء في قصيدة تنسب لصرمة أنَّ محمَّداً كان منذ سنين يدعو الناس إلى عقيدته خلال مواسم الحج ولكن لم يستجب له أحد. ولمَّا جاء إلى المدينة ساعد الله الدِّين الصحيح على تحقيق النصر[3].

من الطبيعي أنَّ هذا القول قيل لاحقاً. ذلك أنَّ محمَّداً لم يُفكِّر أبداً في

---

(1) انظر: ص63 أدناه.

(2) التوحيدي: **الإمتاع والمؤانسة**، تحرير أ. أمين وأ. الزين، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الثاني، ص81.

(3) ابن هشام: **السيرة النبوية**، تحرير السقاء وآخرون، القاهرة 1355، الجزء الثاني، ص156.

للبشر بكاملها، أي ليس فقط فترة أداء الشعائر السنوية المتناقلة ـ وهذا عبء ثقيل يصعب تحمّله.صار يتعيَّن على الفرد أن يغيِّر نظام حياته بالكامل وأن يُفكّر دوماً في ما إذا كانت أفعاله تتلاءم مع الواجبات التي ينبغي عليه أداءها إذا ما أراد النجاة يوم الحساب. أن تكون هناك علاقة غير قابلة للحل بين التوحيد الانفعالي المؤقت وبين الامتناع عن كل فعل يمكن أن يعتبر منكراً، فهذا ما يتوضح في الآية 45 من سورة العنكبوت: ﴿ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾[1].

كان النبي يقدم للمكيين المشركين والمشككين دوماً وأبداً الحجج الدالة على عظمة الخالق وسيطرته على خليقته ـ ومن ثَمّ على بطلان جميع الآلهة المشاركة له: لقد خلق العالم في البدء وهو يحافظ عليه ويوجهه وسوف يبعث الأموات مجدداً قبل يوم الحساب لكي يحاسبهم على أفعالهم ويرسلهم إلى الجنَّة أو إلى النار. كان محمَّد ينقل هذه الأفكار إلى قومه بصيغ متعددة، وكان ينقلها أيضاً إلى الغرباء خلال موسم الحج[2].

تمكَّن خلال الأعوام الأُولى من تجميع بعض الأتباع حوله، ولكن من سيستغرب إذا ما كانت أفكاره ستثير الاستياء بين أبناء قومه؟ ذلك أنَّ تحذيراته من التصرُّف غير الأخلاقي، ومن الإثراء غير المحق، ومن التلاعب بميراث اليتامى، ومن الزنى ولعب القمار، كل هذا بدا أنَّه موجَّه ضدّ زعماء قريش القياديين سياسياً واقتصادياً. على الرغم من ذلك لم يحدث للنبي في بادئ الأمر أي شيء. فقد حماه انتماؤه إلى الفخذ المهم في قريش، إلى بني هاشم، من المطاردة. إلَّا أنَّ الوضع أصبح خطيراً لما توفي عمّه أبو طالب، إلى هذا العمّ يعود الفضل في أنَّ محمَّداً لم يتعرَّض لكثير من الأذى في مدينة آبائه وأجداده مكة. وتفيد المصادر بأنَّ النبي قد طالب فضلاً عن ذلك وبمنتهى الصرامة التخلي عن الإشراك بالله. علاوة على ذلك كان محمد يستغل منذ زمن طويل مواسم الحج لإقامة علاقات

(1) سورة العنكبوت، الآية 45.

(2) وات: **محمد في مكة**، ص145. Watt: *Mohammad in Mecca*, 138f

حاولوا الحصول على بعض المداخيل عن طريق إنشاء سوق للبيع، لكنَّهم وقعوا في نزاع مع السكان المحليين[1]، إلَّا أنَّ مهاجمة قافلة مكية عند بدر في سنة 2هـ/ 624م جلبت لمحمد نجاحاً مهماً وحقَّقت له ـ بالإضافة إلى الغنائم الوفيرة ـ مساندة كافية في المدينة إلى درجة أنَّه تجرأ على إبادة القبائل المستهودة.

وعلى الرغم من بعض الانتكاسات تمكَّن في السنين اللاحقة من تعزيز سلطته في المدينة، ولكن دوماً وأبداً كان يضع نصب عينيه هدف كسب مكة وإعادة الدِّين الذي يدعو إليه إلى المكان الأول لنشوئه.

وفي آخر السنة الخامسة أدرك القرشيون أنَّ دعوة محمد، الذي انتشرت سمعته في جميع أرجاء شبه الجزيرة العربية، تخدم في نهاية المطاف أهدافهم السياسية. ولذلك وجد حتى أشد معارضيه الطريق إليه، وكان هو من جانبه متسامحاً إلى أبعد الحدود، وفي منتصف يناير9هـ/ 630م عاد إلى مدينة آبائه بعد غياب دام ثماني سنوات تقريباً. وتمَّ تدمير الأصنام في مكة ومحيطها. وبعد أيام قليلة شن حملة على قبيلتي هوازن وثقيف المعاديتين لقريش واللتين خمنتا خطأ التطورات السياسية الأخيرة على أنَّها إضعاف لقريش. وعاد محمد منتصراً؛ أي إنَّ المكيين لم يخطئوا التقدير. أما المدينيون، الذين كانوا قد استقبلوا المهاجرين ودعموهم فترة طويلة من الزمن، فلم يرحبوا بهذا التحول على الإطلاق. وكان الطموح القرشي القديم إلى الهيمنة والزعامة أكثر نجاحاً في أي وقت مضى في العباءة الإسلامية. إلَّا أنَّ محمَّداً لم يبق في مكة، وإنَّما عاد مع «أنصاره» إلى المدينة، وأخيراً هدأ استياؤهم لكن استياءهم عاد مرة أخرى بعد وفاة محمد سنة 11هـ/ 632م. ذلك أنَّه بالنسبة إلى المكيين القياديين، الذين ظلوا متمسكين بالفكر السياسي الديني المستند إلى قصي، لم يكن التحول الديني الذي حصل نتيجة الدعوة المحمدية، الحدث الحاسم في تاريخهم القريب، وإنَّما التوسع الهائل لمجال سلطتهم. في تفسير مختلف لما جاء

---

(1) M. J. Kister: The Market of the Prophet. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1965, 272- 276.

أن يخوض حرباً بمساعدة الأوس والخزرج ضدّ مدينة آبائه. بل إنّه كان يعتبر المدينة ملجأ مؤقتاً. وهذا ما تؤكده الآية من سورة القصص التي نزلت خلال الذهاب إلى المدينة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍۚ قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ مَن جَآءَ بِٱلْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[1][2].

بعد وقت قصير من بدء نزول الوحي تبنّى محمَّد شخصيات بارزة في العهد القديم لتكون من الأنبياء الذي سبقوه: نوح وموسى وإبراهيم. وكان قد جمع جزءاً من الآيات التي نزلت عليه في مكة في «كتاب»[3] أخذه معه إلى المدينة؛ وكان يأمل في أنَّه سيجد أذناً صاغية لتعاليمه ليس فقط لدى الأوس والخزرج الذين كان على اتصال معهم في مكة وإنَّما أيضاً لدى القبائل المستهودة. إلّا أنّه فوجئ برفض هذه القبائل له بكل صفاقة. فقد ضايقوه بأسئلة من التاريخ اليهودي من خارج الروايات المذكورة في العهد القديم لكي يقضوا على نبوته. وهكذا نشأت الآية رقم 163 وما بعدها من سورة الأعراف عن مدنسي حرمة السبت[4]، والآية 83 وما بعدها عن «ذي القرنين»[5]. في ذلك الوقت كان محمَّد متردِّداً جداً وبدأ يشكّ في نفسه، وهذا ما يتضح في العديد من الآيات القرآنية: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ أَن يَقُولُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ جَآءَ مَعَهُۥ مَلَكٌۚ إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾[6].

كان الوضع المالي لمحمد وأتباعه في المدينة عسيراً في بادئ الأمر. فقد

---

(1) سورة القصص، الآية 85.

(2) سير التاريخ في اتجاه آخر مختلف كلياً أجبر على تفسير هذه الآية بمعنى المصير النهائي للإنسان والعالم.

(3) المعالجة التفصيلية لهذه المسائل موجودة في بحثي «إدخالات مدينية في السور المكية».

(4) انظر الآية: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَۙ لَا تَأْتِيهِمْۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ﴾ [الأعراف: 163].

(5) ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِۖ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا﴾ [الكهف: 83].

(6) سورة هود، الآية 12.

تنظيم الشؤون الداخلية للجماعة وتحديد العلاقات مع الأعداء وترتيب واجبات العبادة الدينية[1].

ممَّا ينبغي فصله بحدة عن مسألة التسلسل الزمني لنزول الوحي مشكلة كتابة النصوص وجمعها في كتاب مقدَّس. الآراء المتعلقة بهذا الموضوع في الأبحاث العلمية متباعدة جداً، والرأي القائل بأنَّ هذه المهمة قد استمرت زمناً طويلاً وامتدت، ربما، على مدى عدة قرون، مرفوض، بحق، بصورة عامة[2]، إذ إنَّ قصاصات من كتابات قرآنية تعود إلى القرن السابع تؤكد عدم صحة ذلك[3]. حسب الرواية الإسلامية تمّ اعتماد النسخة من القرآن المستعملة اليوم بصورة عامة في عهد عثمان (فترة حكمه 23 ـ 35هـ/ 644 ـ 656م) الخليفة الثالث بعد محمد. وعند قبول هذه الرواية كحقيقة تاريخية ـ وعند التأمُّل في المصادر دون أحكام مسبقة لا يجد المرء مفراً من ذلك ـ عندئذٍ يبقى خلاف حول كيفية الحصول على المادة التي تشكّل منها النص القرآني الذي لم يزل صالحاً حتى اليوم. لا يمكن أن تكون هذه المادة مؤلفة من مكية من الأجزاء غير المنظمة، لأنَّ السور كوحدات للنصوص ورد ذكرها في آيات نزلت في المدينة[4]. الروايات القائلة بجمع للقرآن غير الجمع العثماني تتضمن قراءات أخرى لا تمسّ غالباً المضمون بصورة قوية، لكنَّها تتضمن ترتيباً آخر للسور[5] وتؤكد بدرجة مدهشة النص الذي اعتمد في عهد عثمان.

دخل في وعي النبي خلال نشاطه في مكة أنَّ كلمات الله التي يستقبلها وينقلها إلى الآخرين تأتي من كتاب مقدَّس نصّه لا يتغيَّر ولا يتبدَّل محفوظ على لوح مكتوب

---

(1) أمثلة: سورة البقرة، سورة المائدة.

(2) استعرض هذه المسألة بصورة حاسمة:

John Wansbrough: *Quranic Studies*; oxford 1977.

(3) نظرة عامة إلى وضع البحث العلمي في أقدم المخطوطات القرآنية:

Grundriss der arabischen Philologie, Bd. 2.

تحرير H. Gaetje، فيسبادن 1987، 112.

(4) هكذا في سورة النور، الآية 1: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾.

(5) Arthur Jeffery: *Materials for the History of the text of the Quran*. Leiden 1937.

به محمد من قبل شباب معاصريه نشأت مشكلة كان لها عواقب وخيمة، سنخصص الفصل التالي لمناقشة جانبها الديني.

3. عن التاريخ المبكر للنصّ القرآني

يقسم علم القرآن الإسلامي السور المائة والأربع عشرة التي تتضمن الوحي الذي نزل على محمَّد إلى مجموعتين: المجموعة المكية وتشمل النصوص التي تعود إلى سنة 610م تقريباً حتى سنة 622م حيث كان النبي يسعى إلى نشر دعوته في مدينة آبائه مكة؛ والمجموعة المدينية التي تتضمن النصوص التي نزلت بعد هجرته من مكة خلال العقد الأخير من حياته. إلى جانب ذلك هناك روايات تعود إلى الزمن الإسلامي المبكر تفيد بأنَّ عدداً من السور المكية تحتوي على آيات نزلت في المدينة، ولقد تناولت الأبحاث الأوروبية التقسيم غير الدقيق إلى مكية ومدينية وربطت ذلك بتحليل الأسلوب اللغوي للنصوص العائدة لكل مجموعة. ولقد تمَّ التوصُّل بهذه الطريقة إلى رأي لم يزل صالحاً حتى اليوم وهو أنَّ السور المكية تقسم إلى ثلاث مجموعات فرعية، تتألف المجموعة الأقدم معظمها من سور قصيرة ذات آيات مقتضبة وحيوية الحركة تشبه أسلوب المنجمين العرب القدامى[1]. أما المجموعة الثانية المنسوبة إلى ما يُسمَّى المرحلة المكية الوسطى، فتخلو تقريباً من القوة الشعرية؛ في السور الأقدم تلميح فقط إلى بعض الموضوعات ـ على سبيل المثال موضوع الفعل الإلهي المتواصل في الطبيعة ـ التي يجري شرحها وتعليلها بالحجج[2]. في السور المكية المتأخرة، القريبة أسلوبياً من السور المدينية، تعرض بصورة مطولة قضايا بأسلوب فيه كثير من التكرار، يُضاف إليها مواعظ مريحة[3]. وتتميز السور المدينية بأسلوب مشابه وذلك لأنَّ محمَّداً واجه في المدينة مهام جديدة كحاكم حيث تعين عليه الآن

---

(1) أمثلة: سورة المدثر، سورة الغاشية، سورة المسد.

(2) أمثلة: سورة مريم، سورة طه، سورة الأنبياء.

(3) أمثلة: سورة الأنعام، سورة الأعراف.

على الإنسان عبادته. ولكن ما لبث، كما ذكرنا سابقاً، أن نجمت عن ذلك المعرفة أنَّ الله هو الإله الواحد. هنا يتولى الله جميع المهام التي كانت قبلئذٍ منسوبة إلى الآلهة الآخرين، وهو كونه الإله الوحيد الذي يستحق العبادة الدائمة ويعود هذا في المقام الأول إلى أنَّه لم يعد رب الظواهر الطبيعية المنفردة المتكررة دورياً والمحدِّدة لحياة الإنسان، وإنَّما لأن كل ما يحدث، وكل ما كان وما سيكون، هو من صنعه الذي يجري دون توقف. وهذا بالذات هو الرؤية الحاسمة للنبي: ﴿يَسْئَلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ * فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[1]. ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[2]... هكذا نلخص هذه الفكرة في الآية 255 من سورة البقرة التي نزلت في المدينة في وقت مبكر. بالنسبة لمحمد يُعدّ غروراً منكراً عندما لا يعترف المشركون بأنَّهم ليسوا هم الذين يقررون معيشتهم وإنَّما يعود الفضل في كل شيء يحصلون عليه إلى الواحد الأحد. كان محمد يحاول دوماً وأبداً حثّ المكيين، الذين يحتجّون بإنجازاتهم وبثرواتهم، على التخلي عن هذا الغرور: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ تَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ * وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ * وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ * وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[3].... ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ * يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[4][5].

---

(1) سورة الرحمن، الآيتان 29 ـ 30.

(2) سورة البقرة، الآية 255.

(3) سورة النحل، الآيات 3 ـ 8

(4) سورة النحل، الآيات 10 ـ 12.

(5) انظر تليمان ناغل: **القرآن**، ص173 وما بعدها.

قرب الله مباشرة: مثل موسى، الذي تتحدث عنه كثيراً الآيات المكية، والذي نقل إلى شعبه نسخة من ذلك الكتاب الموجود في العالم الآخر، فكر محمد أيضاً أن ينقل إلى قومه كلمة الله بصيغة مكتوبة. ينتمي إلى السور المكية المتأخرة والسور المدينية المبكرة ما مجموعه 29 سورة تبدأ بمجموعة حروف لم يفهم بعد معناها الحقيقي. بعد هذه الحروف تأتي دائماً تقريباً صيغة تصف ما يليها بأنَّه نص منزل من الله، لا بل وفي كثير من الأحيان كآيات من ﴿ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾[1][2]. في السورة المكية رقم 12، التي تروي قصة يوسف، تُعدّ هذه الصيغة، حسب الرواية الإسلامية، إضافة من الزمن المديني تقول صراحة في الآية رقم 3 أنَّ النبي لم يكن يعرف «قبل ذلك» هذه القصة ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾[3]. الآية 7، حسب الرواية الإسلامية هي أيضاً إضافة من الزمن المديني، تقدم التعليل لماذا أدخلت قصة يوسف وإخوته لاحقاً إلى «الكتاب»: ﴿لَّقَدْ كَانَ فِى يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِۦٓ ءَايَٰتٌ لِّلسَّآئِلِينَ﴾[4]. ففي المدينة أدرك النبي أنَّ مصير يوسف يشبه مصيره: لقد طرده أقرباؤه وفي الغربة اكتسب القوة والمكانة المرموقة، وأخيراً جاء إليه أولئك الأقرباء مرغمين على الخضوع له، لكنَّه هو سامحهم. هذا المثال يكفي للدلالة على أنَّ التثبيت الخطي للوحي واختيار النصوص التي ستدخل في «الكتاب» كانا عملية طويلة المدى بدأت في مكة. ومن أجل كشف تفاصيلها لا بُدَّ من إجراء مزيد من البحوث.

4. الموضوعات الأساسية لرسالة القرآن:

أ ـ «أمر» الله:

في الفصول الأولى من القرآن يمجد الله على أنَّه «الرب الأعلى» الذي يجب

---

(1) سورة يوسف، الآية 1.

(2) **الموسوعة الإسلامية**: «القرآن»، ص413 وما يليها.

(3) سورة يوسف، الآية 3.

(4) سورة يوسف، الآية 7.

آنفاً من البحث عن الله، معنى أضيق[1]: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾[2] «الأمر» هنا هو رسالة الهداية الإلهية وقوانينها. وسنتحدث عن ذلك في سياق آخر.

ومن الجدير بالملاحظة أنَّه، في الوقت نفسه تقريباً، إلى جانب التصوُّر عن العناية الإلهية التي لا تتوقف تكتسب الفكرة وزناً مهماً أنَّ الله قد خلق العالم «في البداية» في ستة أيام ثم استوى بعد ذلك على العرش[3]. على الرغم من أنَّه لا يوجد في القرآن قصة تشبه القصة التوراتية التي توزع الخلق على أيام منفردة، يجب أن نفترض أنَّ محمَّداً باعتماد هذا التصوُّر يتناول رواية دينية مأخوذة من اليهودية. وهي لا تتناقض بأيِّ حال مع فكرة «أمر» الله النافذ على الدوام، لكنَّها تضع أمام أعيننا وجهة نظر جديدة: سَيْرُ تاريخ العالم بخط مستقيم وغير قابل للتكرار منذ الخلق وحتى يوم القيامة. وبصورة غير مباشرة أدخلت إلى الوعي استقامة مسار الحياة البشرية؟ فالفرص التي يفوّتها الإنسان لجمع أفعال الخير ليوم الحساب لا تعود أبداً. وهكذا يمهّد الطريق لسدّ حاجة الحياة الأرضية، تحسباً ليوم القيامة، إلى قواعد يضمن التقيُّد بها خلاص الإنسان[4]. وبذلك تهيأت الأرضية للتطورات اللاحقة.

ب ـ مخلوقية الإنسان:

في موضوع القدرة الإلهية الشاملة يصبح الإنسان في موقع التبعية الشاملة، يصبح مخلوقاً من مخلوقات الله ولا يعود يحق له ولا في إمكانه أن يكون شيئاً آخر فوق ذلك. وعلى البشر أن يدركوا مخلوقيتهم ويقبلونها. وهذا ما يطالبهم به محمّد مرة بعد أخرى، ولذلك ينقل لهم دوماً وأبداً آيات يوصف فيها فعل الله

---

(1) Baljon: The Amr of God in the Koran. In: *Acta Orientalia*, 1959 12f.

(2) سورة الشورى، الآية 52.

(3) أمثلة عند ناغل: **القرآن**، ص178 وما بعدها.

(4) ناغل: القرآن كشهادة على تحوُّل زمني، في: **مجلة العلوم التبشيرية والدينية**، 67/ 1983م، ص97 ـ 109.

هذا الإله، الذي لولا عنايته لما استطاع الإنسان، لا بل والعالم بأسره، البقاء لحظة واحدة، لا يعتبره النبي وجوداً إلهياً غير مشخصن وإنّما إلهاً مشخصناً مزوداً بملامح بشرية: إنَّه يجلس على عرشه، ويخلق بيديه، ويتجلى وجهه كتعبير ساطع عن وجوده الأبدي: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾[1]. هذا الإله هو الذي يتكلم مع محمد، يعرف أفكاره السرية، يواسيه، ويوجهه عند الضرورة. ﴿ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ * وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ * فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ﴾[2].

من المجالات التي يختص بها الله وحده مجال «الغيب»، المجال الذي لا تدركه الحواس البشرية. والله ينبئ النبي بما يجري هناك: ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ﴾[3]، أما بقية الناس فعليهم الإيمان بوجود مثل هذا المجال الذي يحدث فيه الفعل الإلهي الذي ما يجري بتأثيره في العالم من أحداث ما هو إلّا العلامات الدالة عليه. والشيء الفاعل في «الغيب» هو «الأمر» الصادر دوماً من الله[4]، الوسط الذي يوجِّه بواسطته الخليقة. حسب التصوُّر القرآني ينقل هذا «الأمر» بصورة متواصلة إلى الخليقة إمَّا بواسطة الملائكة أو الرّوح المقدَّس. وهكذا جاء في سورة الإسراء: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾[5]. وفي سورة القدر تقام علاقة بين تعبير «الأمر» والقرآن: ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ * لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ * تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ * سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ ﴾[6].

وفي الزمن المكي كان لتعبير «الأمر»، الذي ينبع حسب المضمون المذكور

---

(1) سورة الرحمن، الآيتان 26 ـ 27.

(2) سورة الضحى، الآيات 6 ـ 10.

(3) سورة آل عمران، الآية 44.

(4) انظر: **الموسوعة الإسلامية**، «الأمر».

(5) سورة الإسراء، الآية 85.

(6) سورة القدر، الآيات 1 ـ 5.

هذا ينبع من عدم إدراك المخلوقية وأصبح الآن مرفوضاً؛ الجشع، والغش في المكاييل والموازين، واختلاس أموال الغير، وشتم الضعفاء، واستعمال العنف، كل هذا يجب الامتناع عنه لكي يفوق عند الله حساب الحسنات على حساب السيئات الذي يسجل بدقة بالغة كل صغيرة وكبيرة من أفعال الإنسان. وبذلك فإنَّ المحافظة على علاقة نقية مع الله تضمن الخلاص يوم الحساب لا تتحقَّق بأداء الشعائر الدينية كما هو مفروض كل يوم، وإنَّما بتغيير طريقة الحياة كلياً. وهكذا نقرأ في سورة النساء المدنية ما يلي: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدۡخِلُهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٗاۚ وَمَنۡ أَصۡدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلٗا * لَّيۡسَ بِأَمَانِيِّكُمۡ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِۗ مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدۡ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرٗا * وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ وَلَا يُظۡلَمُونَ نَقِيرٗا * وَمَنۡ أَحۡسَنُ دِينٗا مِّمَّنۡ أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحۡسِنٞ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا﴾[1]. العلاقة المباشرة الخالصة مع الله تذكر هنا مرتبطة بالتصرُّف المستمد من الرؤية الصحيحة للمخلوقية. في مكة لا يُقال إلَّا بصورة غير مباشرة ما هو شكل هذا التصرُّف؛ هناك يكتفى بالتحذير وبوصف يوم الحساب وأهوال جهنم ومتع الجنَّة. أما في المدينة فيجري البحث عن قواعد واضحة للسلوك ـ عن قوانين ناظمة للحياة[2].

قبل العودة إلى الحديث عن ذلك يتعين علينا توضيح جانب آخر من جوانب مخلوقية الإنسان يعدّ أساسياً بالنسبة إلى الفكر الإسلامي، ولكن أيضاً بالنسبة إلى فهم ادعاء هذا الدِّين بامتلاك الحقيقة المطلقة. التوجه إلى الله، والخضوع له خضوعاً كلياً وكاملاً كما يفعل الحجاج في دعواتهم ونداءاتهم، هذه هي الإشارة الدينية البدئية التي تعبر شعائرياً عن حالة الخلاص، «الإسلام»

---

(1) سورة النساء، الآيات 122 ـ 125.

(2) عرض شامل لأخلاق القرآن حسب الرؤية الإسلامية: م. أ. دراز:
M. A. Draz: *La morale du Koran*, Kairo 1950.

في الطبيعة بأنَّه علامة حاضرة دوماً تدلُّ على قدرته على الخلق التي لا تتوقف أبداً. والهوة الوجودية التي لا يمكن تجاوزها والقائمة بين الله الواحد والإنسان تبدو من هذا المنظور كتعارض بين «الخالق» و«المخلوق» ـ الموضوع الأساس لعلم الكلام الإسلامي. في القرآن نفسه لا يتم التعرُّض لعلم الوجود بالمعنى الدقيق. بل يتم التصارع مع السؤال كيف يمكن إقناع المشركين بأنَّ مخلوقيتهم هي التي تحدّد وجودهم، وأنَّ رؤيتهم لهذه المسألة يجب أن تؤدِّي إلى إيمانهم بالإله الواحد. وكان إبراهيم الباحث عن الله الشخصية التي يتبيّن استناداً إليها كيف يمكن الوصول إلى المعرفة التي تضمن الخلاص. كان مدركاً لعدم الفائدة من خدمة الأصنام؛ فأراد الله له أن يكون من الذين توصلوا إلى الحقيقة المؤكدة. وجَّه نظره إلى السماء في الليل فرأى كوكباً ساطعاً، ثم رأى القمر بازغاً، وأخيراً رأى الشمس بازغة، لكنَّه لم يجد في كل هذا الديمومة التي يتصف بها الله لأنَّها جميعها تأفل. عندئذٍ ﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[1]. الإنسان الذي يتبع مثال إبراهيم ويتوجه كلياً إلى الله الخالق ـ يوجه وجهه إليه مثلما يتوجه الحجاج إلى إله الأماكن المقدَّسة ـ يخطو الخطوة الحاسمة إلى الخلاص.

مع هذه الخطوة يُخضع، في الوقت نفسه، حياته كلها للمعنى الذي يترتب على اعترافه بمخلوقيته: كمخلوق يتوجب على الإنسان أن يبقى شاكراً لخالقه طيلة الحياة. ونكران الإنسان أنَّه مدين لله بالشكر يعتبره القرآن اللبّ الأساس لعدم الإيمان، ولكن كيف يستطيع المرء ردّ هذا الجميل الذي لا حدود له ولا نهاية؟ بأن يظلّ على الدوام مدركاً لمخلوقيته، وبأن يمجده يوماً بعد يوم بإقامة الصلاة، وبأن لا ينسى أبداً أنَّ الله سيحاسب يوم القيامة مخلوقاته على أفعالهم. وهكذا يجعل اعتراف الإنسان بمخلوقيته من الضروري إعادة النظر جذرياً في تفكيره وفي تصرفاته: التطاول، والافتخار بالملكية، والتباهي بكثرة الأقرباء وقوتهم، كل

---

(1) سورة الأنعام، الآيتان 78 ـ 79.

لكن العقل نعمة من الله متعددة المعاني: فهو يمكن أن يغوي البشر بالحجج مثلما جعل الشيطان للمكيين محاربة النبي شهية ومن الممكن أيضاً أن يتورط المرء في استنتاجات خاطئة. وهذا ما حدث لإبليس كأول كائن: فقد أمره الله أن يسجد للإنسان المخلوق للتو، لكن إبليس رفض الأمر مستعملاً عقله لأنَّه لم يقتنع لماذا عليه أن يمجد كائناً مخلوقاً بينما التمجيد هو لله وحده[1] - يجب أن يساهم العقل في لجم الغرائز والأهواء، ولكن لا يجوز إساءة استعماله في تأملات تخمينية عن طبيعة الله والخليقة. إذ ليس المقدرة على استعمال العقل تشكّل النقيض للإباحية والأهواء، وإنَّما معرفة طريق الهدى المستمدة من الله وغير القابلة للنقض[2].

= ﴿لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾؛ سورة فاطر، الآية 39: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًاۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا﴾.

(1) سورة البقرة، الآية 34 ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾؛ سورة الأعراف، الآية 11 ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾؛ سورة الحجر، الآية 33 ﴿قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُۥ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾؛ سورة الإسراء، الآية 61 ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾؛ سورة طه، الآية 116 ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ﴾. الشيطان هو، حسب القناعة الإسلامية، أول موحّد حاجج بعقله، ولقد أخطأ لأنه اعتمد على العقل، وإذا ما وضعنا أمام أعيننا هذا الرأي ندرك لماذا لا يعتمد المسلمون على التعليل العقلي للإيمان بوحدانية الله (انظر الفصل الخامس، الفقرة السادسة أدناه).

(2) انظر سورة البقرة، الآية 120 ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِۙ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ والآية 145 ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَۚ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْۚ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾؛ سورة المائدة، الآية 49 ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ﴾؛ سورة الأنعام، الآية 119 ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا =

أو «التسليم»، أي تسليم الأمر لله بالمعنى الحقيقي للكلمة، ومن ينفذها بإدراك كامل لمخلوقيته يغيّر انطلاقاً منها طريقة حياته بالكامل. ولكن حسب التصوُّر الإسلامي لا يتطلب الأمر هنا تبديلاً حقيقياً جديداً؛ بل إنَّ ما يحدث هو فقط العودة إلى الطبيعة البشرية الأصلية المتضمنة في مفهوم المخلوقية، والإنسان في طبيعته مخلوق غير خاطئ سلفاً، وإنَّما أفعاله هي التي تؤدِّي به إلى الخلاص أو إلى الهلاك. ولذلك لا تكمن مهمة النبي في رفع الإنسان إلى حالة خلاص لم توجد أبداً من قبل وإنَّما كشف حالة الخلاص البدئية الأصلية. ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]. هذه هي الرسالة الواثقة التي جاءت في سورة الروم، وهذا يعني أنَّ الإنسان خُلق متوجهاً إلى الله. وعن طريق توجهه إلى الله، الاعتراف بمخلوقيته، يتحقَّق خلاصه المحدَّد بدئياً. أما الخطيئة، الابتعاد عن الله، فليست من طبيعة الإنسان، بل تنتقل إليه عن طريق الشيطان. ويوجد في القرآن كثير من الأدلة على ذلك نكتفي بذكر أحدها فقط، الذي جاء في سورة الأنفال. يتحدث النص عن المكيين الذين يستعدون لمحاربة محمد: ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ ٱلْيَوْمَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَإِنِّى جَارٌ لَّكُمْ ۖ فَلَمَّا تَرَآءَتِ ٱلْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّنكُمْ إِنِّىٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ ۚ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾[2].

كون الإنسان مخلوق الله فقد خلق متوجهاً إليه؛ وهو يستطيع التعبير عن طبيعته دون أي مؤثرات، فهو بطبيعته طيب، لكن الإنسان قابل للإغواء. فلقد منحه العقل ومنحه بذلك السيادة على الخليقة، وجعله خليفته في الأرض[3].

---

(1) سورة الروم، الآية 30.

(2) سورة الأنفال، الآية 48.

(3) سورة البقرة، الآية 30: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ سورة الأنعام، الآية 165: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ =

إبليس: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ * وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ * لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ * إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾[1].

في ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ * وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ * فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ * قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ * قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾[2]، يوصف بصورة أكثر تعبيراً كيف أنَّ إبليس تلقّى من الخالق بعد أن لعنه الله وطرده من الجنة الإذن بأن ينصب الأفخاخ لجميع الناس. وأول ما يفعله يغوي آدم وحواء بأن يأكلا من ثمار الشجرة التي نهاهما عنها الله. فطردهما الله مع الشيطان من الجنة. وتكرّر القصة نفسها في الآية ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾[3]. ولكن هناك يأتي بعد ذلك قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[4]. فالإنسان يحمل منذ آدم بشرى الخلاص إن تبع الهدى، أي إنَّه على الرغم من الطرد من الجنة غير مثقل بالخطيئة الموروثة. ذلك أنَّه لديه الإمكانية لأن يقبل هدى الله المنقول إليه بواسطة الأنبياء ويتبعه. ولكن عليه أن يعترف بمخلوقيته

(1) سورة الحجر، الآيات 42 ـ 45.
(2) سورة الأعراف، الآيات 19 ـ 24.
(3) سورة البقرة، الآية 36.
(4) سورة البقرة، الآيات 37 ـ 39.

التوصل إلى هذه المعرفة (العلم) وترسيخها إلى درجة اليقين القاطع في ذهن كل مؤمن هو الهدف الأعلى لكل كلام إسلامي، ولقد جاء في القرآن أنَّ جهود الإنسان دون استخدام العقل الذي وهبه إيَّاه الله ستفشل، ولكن قبل بلوغ الهدف يجب التضحية بالعقل. فعلى أي مسافة من بلوغ الهدف ينبغي القيام بهذه التضحية، هذا السؤال يُشكِّل الفارق الجوهري بين الاتجاهات الفكرية الإسلامية المختلفة التي سنخصص لها الفصول اللاحقة من هذا الكتاب.

في اللحظة الحاسمة لم يتخل إبليس عن عقله، ولذلك سار في تأملاته على طريق الضلال وأبدى غروراً تجاه الله الذي طرده من الجنَّة عقاباً له. في اللحظة التي تهيأ فيها لمغادرة الجنة طلب من الله: ﴿ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾[1]. فأجابه الله: ﴿ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ * إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ ﴾[2]. أما الشيطان الذي كان يشعر بأنَّ الله قد ظلمه بطرده من الجنة فقد هدَّد بالانتقام من البشر ردّاً على هذه الإهانة: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾[3]. وكان الله قد ألزم الملاك إبليس بالإيمان بالإله الواحد، إلَّا أنَّه أهداه العقل وأمره في ذلك اليوم الوخيم بالسجود لآدم المخلوق من طين. فرفض إبليس طاعة الله، فقاده عقله، الذي هو هبة الله، إلى طريق الضلال. وهو يريد الآن أن يُبيِّن أنَّ ذلك الآدم يميل إلى التفكير والتصرُّف المستقل وأنَّه بذلك سيبتعد عن العلاقة الخالصة مع الله. ومن الواضح هنا أنَّه سيكون هناك بعض الناس الذين لن ينساقوا وراء الإغواء. وهؤلاء هم القلَّة الذين يملكون الآن على الأرض «العلم اليقين». أجاب الله ردّاً على تهديد

= مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُعْتَدِينَ ﴾؛ سورة الروم، الآية 29 ﴿ بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَهْوَآءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۖ فَمَن يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ ۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴾؛ سورة ص، الآية 26 ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُواْ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴾.

(1) سورة الحجر، الآية 36.

(2) سورة الحجر، الآيتان 37 ـ 38.

(3) سورة الحجر، الآيتان 39 ـ 40.

ج ـ ضمان الخلاص:

لقد خلق الله الناس لكي يعبدوه. وإذا ما فعلوا ذلك وفقاً لمخلوقيتهم وتوجهوا في داخلهم أيضاً إلى الإله الواحد، عندئذٍ تكون الجنة في انتظارهم. وهم وحدهم مسؤولون عن اتخاذ هذه الخطوة الحاسمة لكل شيء. وليس هناك قساوسة ولا رهبان يمكن أن يشفعوا لهم. فالقرآن يؤكد بكل صرامة المسؤولية الفردية لكل إنسان عن خلاصه. وهو وحده سيحاسب يوم القيامة بمنتهى القسوة عمَّا فعله وعمَّا لم يفعله على الأرض: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا * وَقَالَ ٱلْإِنسَٰنُ مَا لَهَا * يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا * يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ * فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[1].

كان الحنفاء أيضاً يؤمنون بيوم القيامة ولمحاسبة الإنسان على أفعاله الأرضية وبالجنة والنار. وعندهم أيضاً يحدّد الإله الواحد «جلَّ جلاله» مدة وظروف حياة كل شخص، ومن هذه العناية الشاملة كان الحنفاء يستخلصون أنَّ الأموات لا يبقون أبد الدهر في القبور[2]. البعث يوم القيامة، بشرى وتهديد في الوقت نفسه، يمنح كل فعل وكل قول في الحياة الدنيا نقطة هدف ثابتة ـ وكم هي مخيفة عواقب هذه الرؤية، معرفة ذلك بكل وضوح، لا بل ورؤيته، هذا ما يميّز محمَّداً عنهم. نظراً لخطر الحساب يوم القيامة لم يعد يكفي أن تكون صلته وحده مع إله إبراهيم خالصة. بل يجب أن يحذر جميع الناس من هذا الخطر. هم جميعاً لا يعرفون إطلاقاً، كونهم ـ كما هم ـ سطحيين مستهترين كثيري النسيان، ما ينتظرهم، يجب عليهم ألَّا يعيشوا يومهم هكذا ببساطة، يجب عليهم أن يعلموا أنَّ خلاصهم متوقف على سلوكهم، وأنَّ عليهم أن يكافحوا يومياً من أجل ضمانه. ﴿وَٱلْعَصْرِ * إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾[3].

---

(1) سورة الزلزلة، الآيات 1 ـ 8.

(2) ت. ناغل: القرآن كشهادة على تحوُّل زمني.

(3) سورة العصر، الآيات 1 ـ 3.

أمام الله ـ كما فعل كل فرد قبل أن ينتقل إلى الحياة الأرضية. ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾[1].

من النظر إلى المخلوقية وما ينجم عنها من خلاص للإنسان ينبع ادعاء الإسلام بامتلاكه الحقيقة المطلقة، والذي صيغ في المدينة بمنتهى الحدَّة ضد اليهود والمسيحيين «أهل الكتاب»[2]. ﴿قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ﴾[3]. بعد هذه الكلمات البالغة الوضوح في هذه الآية من سورة التوبة يأتي اتهام اليهود والمسيحيين بأنَّهم خلال تاريخهم الطويل، الذي كان الأحبار والرهبان يتحكمون فيه بما أنزل الله، قد انحرفوا عن الإيمان الحقيقي بالإله الواحد. ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾[4][5] ولذلك انحرفوا عن مبدأ الإله الواحد وسقطوا في مقولة تعدُّد الآلهة. والنبي الذي لا يستند إلى كتاب قديم وبالتالي كتاب مزوَّر لا يتبع هاتين الديانتين السماويتين. إنَّه يستمدّ علمه من النبع مباشرة، من عند الله، ولذلك فإنَّ عقيدته هي الأصلية، هي العقيدة الإبراهيمية: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَـٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ * إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَـٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[6][7].

---

(1) سورة الأعراف، الآية 172.

(2) **الموسوعة الإسلامية**، أهل الكتاب.

(3) سورة التوبة، الآية 29.

(4) سورة التوبة، الآية 30.

(5) Heinrich Speyer: *Die biblischen Erzachlungen in Koran*, Hildesheim 1961

(6) سورة آل عمران، الآيتان 67 ـ 68.

(7) ت. ناغل: موقف محمَّد من الأديان الأخرى، في:
T. Nagel: *Theologische Quartalschrift* 61/1981, 192-200.

﴿إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾[1].
هنا يُذكَّر المؤمنون بأنَّهم يمكن أن يجدوا طريقاً يرضي الله إذا ما اتبعوا ما أرسله الله لهم من هداية. فالتقيُّد بتعليمات الله يضمن الخلاص ويقي من عذاب جهنم. هنا يتحوَّل التوجُّه إلى الله الذي يشمل وجود المؤمن بالكامل إلى تقوى مفروضة بقوَّة القانون. وبالفعل أصبح القانون في المدينة الوسيلة الحقيقية من أجل المحافظة لدى جماعة المسلمين المتزايد باستمرار على التوجُّه إلى الله.

طاعة الله ورسوله أصبح الآن المعيار الحاسم للتوجه إلى الله وللانتماء إلى جماعته. فقد جاء في سورة النساء ما يلي: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا * وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا۟ مِنْ عِندِكَ بَيَّتَ طَآئِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ ٱلَّذِى تَقُولُ ۖ وَٱللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ ۖ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا * أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا * وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[2]. الآن يتحول الإسلام، التوجه الوجودي للإنسان إلى خالقه وصياغة طريقة الحياة صياغة جديدة انطلاقاً من داخل الإنسان، يتحوَّل الآن إلى التقيُّد الظاهري بالقانون عن طريق القانون والإجراءات التي يتخذها محمَّد في حالات الطوارئ تصبح حياة المسلم موجهة من الخارج. وبذلك يمهد الطريق للعدالة القائمة على العمل. الشيء المعتبر الآن هو العمل الصحيح والتقيُّد بالصيغ الحقيقية ليس فقط خلال ممارسة الشعائر الدينية. وهكذا يصبح من الممكن التعرُّف من الخارج عمَّا إذا كان أحدهم قد اعتنق الإيمان الصحيح. ويُضاف الآن إلى فردانية الحصول على النجاة، أي الشعور الذاتي الداخلي بالخلاص، كسب النجاة أمام أعين جماعة بقية المسلمين وأمام النبي. وهكذا يتغير بشكل غير ملحوظ ولكن دون توقف فهم الجماعة لذاتها. فلم تعد مجموعة من الأفراد المتغيرين من

---

(1) سورة الزمر، الآيات 52 ـ 55.

(2) سورة النساء، الآيات 80 ـ 83.

تحت تأثير رؤى وتوقعات اليوم الآخر يدعو محمَّد إلى التمعُّن والتأمُّل والتصرُّف الصحيح، لكي لا يضيّع البشر خلاصهم. هذا التصرُّف الصحيح، اتباع التوجُّه إلى الله، هو في بادئ الأمر مسألة تخصّ الفرد وحده. ولكن بعدما يبدأ تشكل الجماعة لن تعود كافية العودة إلى الذات. إذ إنَّ العودة إلى الذات يمكن أن تؤثر على الحياة العامة بأشكال مختلفة. وبصورة خاصة يطرح أولئك الذين استجابوا لدعوة محمَّد على أنفسهم السؤال المحرج: «هل أفعل حقاً كل شيء بشكل صحيح؟». الجواب على هذا السؤال لا يجوز أن يبقى غير معروف. ولذلك توضع مقاييس عامة ويصبح سنّ تعليمات وقوانين ضرورياً. وهي تتعلق في بادئ الأمر بشؤون عبادة الله بالمعنى الضيق، لكنَّها لا تلبث أن تشمل جميع مجالات الحياة الأخرى. والإنسان، الراغب في الخلاص والمسؤول وحده عن المحافظة على ارتباطه «البدئي الأصلي» مع الله، لا يستطيع اللجوء إلى الوسطاء والشفعاء - وبذلك لا يبقى له إلَّا الامتثال إلى الشعائر اليومية المتكررة المعبرة عن التوجُّه إلى الله وإلى بقية المناسك الإسلامية المعبرة عن ذلك: إقامة الصلاة يوم الجمعة والحج إلى مكة. ولم يزل الإسلام حتى اليوم يعير المشاركة في أداء الشعائر الدينية أهمية أكبر جداً من المسيحية الأوروبية.

يبقى للمسلم تحقيق إرادة الله التي يتعرّف عليها في بادئ الأمر بصورة غير مباشرة عن طريق الحديث عن التصرُّف الصالح والتصرُّف السيّئ، ولكن في المدينة تتخذ هذه الإرادة شيئاً فشيئاً طابع الأوامر التي يترتب على مخالفتها عقاب في هذه الدُّنيا وفي الآخرة. في آيات من سورة الزمر المكية والتي تعتبر حسب الرواية الإسلامية إضافة مدينية (أي نزلت في المدينة) يوضح بمنتهى الإيجاز التشابك بين التصورات عن إدراك المخلوقية وعمَّا ينتج عن ذلك من توجُّه إلى الله، من جهة، وبين التقيُّد بقوانينه، من جهة أخرى: ﴿أَوَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ * وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ * وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ

أن تكون هذه الصلة بين الدخول في الإسلام والإيمان داخلياً فيما جاء به من قواعد عامة وأخلاقية غير موجودة دوماً عند بعض الناس الذين كانوا يكتفون بإعلان إسلامهم ظاهرياً فقط ويأملون في أن يضمنوا بذلك وحده الخلاص، هذا ما شهده محمد، على وجه الخصوص، عند البدو. فقد جاء في سورة الحجرات قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَـٰلِكُمْ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَـٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّـٰدِقُونَ﴾[1]. «الإسلام»، التوجه إلى الإله الواحد المعبر عنه بالصلوات كل يوم، يبدو هنا كعلامة ظاهرية لا تتضمن التحول الداخلي، أي الإيمان الحقيقي. ونحن لا نعرف بالضبط متى وأين تمَّ تبنِّي تعبيري «الإسلام» و«المسلمون» كتسمية للعقيدة الجديدة ولأتباعها[2]. ولكن يشير هذا التطور إلى وجود فارق كبير بين الاعتقاد بأن مجرد الانتماء إلى جماعة النبي وأداء الشعائر الدينية يضمن النجاة، وبين الاعتقاد بأنَّه لا بُدَّ من أن يرافق ذلك إيمان داخلي داخل في القلب. من هذا التوتر غير القابل للحلّ بين الحالتين حصل علم الكلام الإسلامي على الدوام على دوافع للتفكير مليّاً في العلاقة بين الله والإنسان.

---

(1) سورة الحجرات، الآيتان 14 ـ 15.

(2) انظر: ص63 وص64 أدناه.

الداخل الذين يجتمعون لأداء الصلاة ويثبتون بذلك كل يوم من جديد تحولهم داخلياً. وإنَّما تصبح جماعة المؤمنين التي تطبق بأفضل طريقة ممكنة شرع الله. وهذا ما تعبّر عنه الآية من سورة آل عمران: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾[1].

إذا ما كان محمَّد وأتباعه يعتبرون أنفسهم الآن أُمَّة نالت الخلاص فإنَّ هذا الرأي يتناقض بصورة صارخة مع الآيات المكية الأقدم التي كانت تتحدث بطريقة تهزّ المشاعر عن تعرض خلاص الفرد للخطر. أما الآن، في الزمن المديني المتأخر، يبدو أنَّ الانتماء إلى جماعة المؤمنين يتضمن الخلاص. فهو مضمون جماعياً. مع ذلك يؤكد القرآن في السور المتأخرة مراراً وتكراراً أنَّ مجرد الدخول في أُمَّة محمَّد لا يكفي، بل يجب أن يتبع ذلك أعمال مناسبة، إذا ما كان التوجه إلى الله يجب أن تكون له فعلاً تبعات هامة للخلاص. يجب أن يتحول معتنقو الإسلام إلى مؤمنين حقيقيين حسبما وصفتهم الآيات في سورة الأنفال: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ * أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾[2]. وفي المفهوم المديني المتأخر أيضاً عن الإيمان يدخل دوماً تصرف الفرد الذي يتعيَّن عليه التقيُّد بمقاييس جديدة كلياً.

وكان أتباع محمَّد يُسمّون أنفسهم خلال العقود الأولى بعد وفاته «المؤمنون». واتخذ خليفته الثاني عمر (فترة حكمه: 13 ـ 23هـ/ 634 ـ 644م) لقب «أمير المؤمنين» دالّاً بذلك على الصلة بين الانتماء إلى الجماعة التي أسسها محمَّد وبين الحياة الفردية المسؤولة حسب شرع الله، تلك الصلة التي كان محمَّد يؤكدها على الدوام لكنَّها أصبحت الآن في خطر.

---

(1) سورة آل عمران، الآية 110.

(2) سورة الأنفال، الآيات 2 ـ 4.

الفصل الثاني

الإيمان و«الإسلام»

1. وجهات النظر الإسلامية عن أصل الاتجاهات الدينية

يختلف التفسير الذي أعطاه المسلمون للأحداث التي جرت خلال العقود الأولى بعد وفاة محمد اختلافاً كبيراً حسب انتماء المراقب إلى أحد الاتجاهات الدينية الكبيرة. وسنتطرق إلى ذلك بصورة أكثر تفصيلاً في موقع مناسب من هذا الفصل. وتجدر الإشارة إلى أنَّ وجهات النظر المشتركة تقتصر على بعض النقاط العامة جداً: وهكذا تمثل وفاة النبي المرسل من الله ذاته ليبلغ كلامه وشرعه، والحاكم الذي قاد باسمه جماعة المؤمنين، نهاية الهداية المباشرة وبالتالي الخاتمة القطعية لتحقيق إرادة الخالق الكاملة والضامنة للخلاص. ويبدو التاريخ الجاري اعتباراً من الآن، من زاوية النظر هذه، بمثابة طريق مبتعد عن الخلاص (السلام)، بمثابة زمن طويل مؤلم لانحطاط متواصل لا رجوع عنه. وقبل فترة قصيرة من نهاية العالم سيظهر المهدي الذي سيقضي على جحافل «الرجال» ويعيد إلى الأرض الظروف الخالية من الشرور التي كانت سائدة أيام النبي.

وفي القرآن نفسه يجد المسلمون إشارة إلى قدوم أحداث مضادة للخلاص تحارب ما صنعه نبيّهم وتكاد أن تدمره. تفسيرات خاطئة لكلام الله تنتزع المسلمين، كما حدث مع اليهود والنصارى ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾[1]، من حالة السلام التي فطرهم عليها الله وبلّغها محمَّد للناس للمرة الأخيرة في تاريخ العالم.

(1) سورة التوبة، الآية 30.

محمداً بعناد شديد ولم يعتنقوا الإسلام إلَّا في اللحظة الأخيرة؛ وهذا يعني أنَّ شخصاً لا يستحق تولي الحكم على الأُمَّة التي أسسها محمد بتكليف من الله؛ وبذلك انحدرت الخلافة إلى حكم ملكي مجرد[1]، إلى ممارسة للسلطة غير خاضعة للشرع الإلهي. كلا الاتجاهين، السُّنَّة والشيعة، يوجهون هذه التهمة إلى الأمويين الذين بنوا وأداروا الأمبراطورية العربية الإسلامية من دمشق حتى سنة 132هـ/ 750م. شعر الأئمة من عائلة علي وأتباعهم بأنَّهم قد خدعوا وسلبوا حقهم. ويفسر الشيعة تاريخهم المبكر بأنَّه كفاح ضد الخلافة الأموية غير الشرعية، حسب رأيهم، ونضال من أجل المحافظة على الإسلام الحقيقي الأصيل الذي هم الوحيدون القادرون على ذلك وأصحاب الحق فيه. ويدعي السُّنَّة لأنفسهم شيئاً مشابهاً وإن كانوا لا يريدون التطرف في شتم الأمويين بهذه الحدّة والاستعداء كخصومهم الشيعة.

2. عن التاريخ الإسلامي بين سنة 11 - 132هـ/ 632 و750م:

إنَّ الصورة التي يرسمها الشيعة والسُّنَّة عن القرن الأول من التاريخ الإسلامي ليست غير معلّلة تماماً. فمجرد الحديث عن التاريخ «الإسلامي» وليس عن تاريخ أُمَّة «المؤمنين» يشير إلى الشرخ القائم، حسب رؤية الشيعة والسُّنَّة الأوائل، بين الجماعة النبوية الأولى، والكيانات السياسية التي خلفتها. فالإسلام كان يعني في الجماعة المدينية الأولى الاعتراف بالرسالة النبوية والتطبيق الظاهري للشعائر الدينية التي دعت إليها. ففي الآية ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2] يُقال عن بعض البدو بأن «الإيمان» لم يدخل إلى قلوبهم ولذلك لا يجوز تسميتهم مؤمنين، بل يجب أن يقولوا عن أنفسهم، مجاراة للحقيقة، «أسلمنا»، أي إنَّهم يؤدّون فريضة الصلاة. فالتاريخ «الإسلامي» وتاريخ «المؤمنين» ينفصلان

(1) Tilman Nagel: *Rechtleitung und Kalifat*. Bonn 1975. 34.

(2) سورة الحجرات، الآية 14.

وبذلك تضيع أيضاً إلفة الأُمَّة ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[1] التي لا دوام لها إلاَّ عندما يوجه كل فرد وجهه لله وحده ويتخلَّى عن جميع الشهوات وعن الأفكار الغريبة التي قد تتسرب إلى ما دعا إليه النبي. وبالفعل، فقبل أن يدفن محمَّد، زالت الوحدة بين المسلمين؛ إذ بدأوا يتناحرون حول من سيخلف النبي سياسياً ودينياً. وكان اختيار الخليفة الأول لمحمَّد، رفيقه القديم أبي بكر، حسب الرأي الإسلامي، بمثابة إضعاف لحالة السلام التي بلغتها الأُمَّة الإسلامية. وبعد أبي بكر جاء سنة 13هـ/ 634م عمر ثم خلفه، بعد وفاته سنة 23هـ/ 644م، عثمان الذي حكم اثني عشر عاماً ـ كانت الأعوام الستة الأولى مطابقة تماماً للمثل الإسلامية الأولى ولكن بعد ذلك بدأ الحكم ينحرف بصورة متزايدة عن هذه المثل. ثم مهَّد اغتياله الطريق لتولّي علي بن أبي طالب، ابن عم النبي وزوج ابنته، الخلافة، لكنَّه أودى أيضاً بأُمَّة المسلمين إلى كارثة الحرب الأهلية الأولى (35 ـ 40هـ/ 656 ـ 660م) فالانقسام الذي كان القرآن قد حذَّر منه بمنتهى الشدّة والإلحاح صار حقيقة واقعة.

هكذا يرى، على أيِّ حال، السُّنة التاريخ المبكر للإسلام. لكن الشيعة يرونه بشكل مختلف. فهم يعتبرون خلافة أبي بكر وعمر وعثمان أوقاتاً في غاية الضلال انخرط فيها غالبية المسلمين الأوائل. إذ ليس هؤلاء الثلاثة وإنَّما علي وحده كان يجب أن يتولى القيادة على الفور بعد موت محمَّد مباشرة. لأنَّه وحده له الحق في خلافة النبي كونه زوج ابنته فاطمة. فقط عدد قليل من المسلمين وقفوا ضد الظلم الذي بدأ بتولي أبي بكر الخلافة وهم طلائع حزب علي («الشيعة») الذين وقفوا معه في الحرب الأهلية الأولى. وكاد علي أن ينتصر، وينتصر معه الحق والحقيقة، لكنَّه فقد النصر الذي كان في متناول اليد نتيجة خدعة ماكرة.

وأخيراً انتقلت الخلافة في سنة 40هـ/ 660م إلى الأموي معاوية وهو ينتمي إلى فخذ عبد شمس من قبيلة قريش والذي كان أعضاؤه البارزين قد حاربوا

---

(1) سورة آل عمران، الآية 105.

وتقدموا في الشرق أيضاً إلى مناطق كانت، على أرجح الظن، في حياة النبي غير تابعة لجماعة المسلمين.

رأت الطبقة القيادية القرشية أنَّها أصبحت قريبة جداً من أهدافها القديمة، وليس مستغرباً أنَّها اعتبرت «خلفاء رسول الله» المقيمين في المدينة والذين كانوا أخيراً ناجحين جداً، من ذوي الوزن الخفيف. صحيح أنَّ أبا بكر كان قرشياً أيضاً لكنَّه كان من فخذ لم تكن له كلمة حاسمة في تقرير سياسة مكة. ولما توفي أبو بكر سنة 13هـ/ 634م كان الوقت قد حان لإسماع صوت جماعة المؤمنين التي كان النبي قد أسسها في المدينة إذا ما أريد لها أن يبقى تأثيرها أكثر من مجرد مقطع عابر على طريق سيطرة مكة القرشية على شبه الجزيرة العربية.

بعد أبي بكر جاء عمر بن الخطاب، وهو أيضاً من صحابة النبي الذين هاجروا إلى المدينة، الذي أثبت أنَّه الرجل الصحيح لأداء هذه المهمة، وممَّا يثبت أنَّه قد حقَّق بعض النجاح في أدائها أنَّ فكرة تأسيس كيان جماعي على أساس رسالة دينية، أي على أساس يتجاوز الحدود القبلية، قد حافظت على زخمها بعد غياب محمد أيضاً. اتخذ عمر إجراءات مختلفة حدّ فيها من إمكانات توسع نفوذ النخبة القرشية. فقد كلف، بدلاً من القرشيين الذين اعتنقوا الإسلام متأخرين، صحابة النبي القدامى بمهام هامة وحاول حرمان الطبقة المكية القيادية سابقاً من المشاركة في الحملات العسكرية ضد الأمبراطورية الساسانية وضد مصر. ومن العلامات البارزة في سياسة هذا الرجل الجديد غير المقبولة بالنسبة للنخبة القرشية، والذي اتخذ لنفسه لقب «أمير المؤمنين»،كان اعتماده للتاريخ الهجري. اعتباراً من اللحظة التي انفصل فيها النبي عن محيطه القديم يبدأ تاريخ الدولة التي هي قيد النشوء، وكل فكر ديني سياسي قبل الهجرة ـ أي كل ما يعزز حق الوجهاء القرشيين في الحكم ـ نفي إلى وراء العلامة الفاصلة التي تمّ عندها تجاوز عصر عبادة الأصنام المظلم.

أكثر من عشر سنوات بدا وكأنَّ صحابة النبي القدامى مستندين إلى تركة

عن بعضهما: فالأول يشمل منذ خلافة معاوية على أبعد تقدير، تاريخ أسرة حاكمة قوية وناجحة، أما الثاني فيتحدث عن جهود حركة تقية مختلفة التركيب أرادت فرض مثلها على البلاد وحكَّامها.

بعد دخول محمد سنة 9هـ/ 630م إلى مكة دون الحاجة إلى استعمال القوة تصالح مع أعدائه القرشيين وتبنَّى ـ كما أشرنا سابقاً ـ أهدافهم السياسية التي لم تكن ـ وهو القرشي ـ غريبة عنه كلياً. كان «أنصاره» المدينيون، وخاصة تلك القبائل التي كانت على عداوة قديمة مع قريش وانضمت لتوها شكلياً إلى الجماعة الإسلامية، ينظرون إلى هذا التحول بالامتعاض وعدم الرضى. وفور وفاة محمد ظهرت التوترات بكل جلاء. طالب الأنصار بأن يكون لهم قائد خاص بهم في المعارك الحربية المخططة الرامية إلى تأمين سيطرة المؤمنين على شبه الجزيرة العربية؛ والقبائل التي كانت ترفض منذ القدم الأطماع السلطوية القرشية رأت بأنَّها في حل من الوعد الذي أعطته للنبي ورفضت دفع الضريبة المفروضة عليها (الزكاة) وأعلنت أنَّها مستعدة في أحسن الأحوال للاحتفاظ بالدين الجديد دون أي التزام سياسي. في هذه الأثناء كان رفاق محمد القدامى الذين هاجروا من مكة إلى المدينة قد استولوا على الحكم. وكان النبي كُلَّما أراد القيام بغزوة من هناك يعين نائباً عنه (خليفة) ليقود الناس الباقين في الصلاة بدلاً منه أثناء غيابه. وبعد وفاة رسول الله مباشرة تولى أبو بكر هذه المهمة وعمل الرفاق القدامى على أن تكون النيابة عن محمد في الصلاة خلافته في القيادة السياسية أيضاً.

كانت أهم مهمة لأبي بكر إخضاع القبائل المرتدة من المدينة. واستخدم لهذا الغرض العلاقات المتوترة والكفاءات القيادية العسكرية للنخبة القرشية التي كانت حتى ما قبل وقت قصير معادية للمسلمين، أي إنَّه تابع السياسة التي اعتمدها محمد بعد سنة 9هـ/ 630م، وترك «الأنصار» المدينيون الأمور تسير هكذا لأنَّهم هم أيضاً كانوا في تلك الآونة مستفيدين. انتهت حروب الردة بالانتصار ولكن بعد معارك مريرة وقاسية؛ بعد ذلك امتدت سلطة المدينة على شبه الجزيرة العربية

إلى حدٍّ ما من المدينة. بقوة السلاح أرغمت هذه القبائل، بعدما حاولت بعد وفاة النبي استغلال الوضع غير الواضح، على القبول مجدداً بظروف السلطة القائمة منذ وقت قصير. تعين عليهم الرضوخ لخلفاء النبي الحاكمين في المدينة. علي، الذي لم يكن موافقاً على حكم أصحاب النبي القدامى، وجد لدى القبائل التي كانت قبل بضعة أعوام معادية لقريش والتي كانت ناقمة على نظام الحكم المديني بعد الأحداث الأخيرة، وجد مساندة لطموحاته الشخصية التي كان يبرزها ـ وهذه حجَّة قوية ولا شكّ في ذلك المجتمع ـ بقربه وقرابته من النبي. علاوة على ذلك لقي مساندة لدى المقاتلين الذين غامروا بحياتهم في الفتوحات الأولى لكنَّهم لم يحصلوا الآن، بسبب انتمائهم إلى قبائل أقل شأناً؛ على الحصة التي يستحقونها من الغنائم. وأخيراً كان أيضاً «الأنصار» المدينيين وخلفهم ينظرون إلى التطورات السياسية بغضب مرير غير ظاهر. إذ بدا أنَّ التخوف، الذي كان قد ظهر منذ عهد محمد، من أنَّهم لم يكونوا إلَّا أداة في اللعبة التي رسمها وأخرجها القرشيون من أجل الحصول على السلطة في شبه الجزيرة العربية، يتأكد يوماً بعد يوم. وهكذا بدأ كثيرون منهم يكتشفون ميلهم إلى علي.

في سنة 35هـ/ 656م كان أنصار علي هم بالتأكيد أكثر عدداً؛ ولم يكن في وسع طلحة والزبير وعائشة مواجهته في المدينة ولذلك انتقلوا إلى جنوب العراق. وكان أنصار علي متفقين على أنَّه لا يجوز إحياء سلطة صحابة النبي القدامى تحت اسم طلحة أو الزبير، وانتصروا عليهما سنة 36هـ/ 657م في معركة الجمل الشهيرة قرب البصرة وأخذوا عائشة أسيرة. أي إنَّ ذلك التحزب قضي عليه للوهلة الأولى. لكن المعركة الحقيقية ضد أنصار علي لم تكن قد جاءت بعد. إذ إنّ معاوية بن أبي سفيان، قريب عثمان المقتول، اتهم علياً بالتعاون مع القتلة وطالب بتسليحهم للثأر منهم. كان معاوية منذ أكثر من عشر سنوات والياً على دمشق. وكان لفخذ عبد شمس صلات وثيقة مع القبائل العربية في المنطقة السورية الفلسطينية منذ زمن ما قبل الإسلام. بالإضافة إلى ذلك كانت تسود هناك ظروف منظمة نسبياً لأنَّ البلاد، المعرّبة منذ زمن طويل، لم تكن تعاني من التدفق غير الخاضع للسيطرة

محمد، يسيطرون على ناصية الأمور؛ بعد عمر جاء سنة 23هـ/ 644م عثمان، وهو أيضاً من صحابة النبي، ويمتاز في أنَّه ينتمي إلى الفخذ القرشي المرموق، فخذ عبد شمس، ولذلك كان مقبولاً أيضاً من الدوائر التي لم تكن راضية تماماً عن أفعال عمر. أما الاتهام الموجه إلى عثمان بأنَّه قد ساهم متعمداً، على الأقل في النصف الثاني من خلافته، في صعود النخبة القرشية التي كان سلفه قد أبعدها عن كثير من مواقع السلطة، فلا يتأكد عند دراسة المصادر بدقة كافية.

ففي عهد عثمان دخل كيان الدولة الفتي في مرحلة توسعه الأكثر سرعة؛ كانت غنائم الحرب الهائلة تجذب المحاربين من كُلِّ حدب وصوب. فكيف كان سيتمكن من تثبيت القرشيين في مكة؟ كيف كان سيتمكن من مراقبة ما يجري في معسكرات الجيوش وفي جبهات القتال؟ في عهده صعد رجال من أفخاذ، كانت قيادية في يوم من الأيام، إلى مرتبة ولاة، وفشل بعض من هؤلاء الرجال أو تسببوا في فضائح.. أما في الحجاز ذاتها، حيث كان عثمان يستطيع فرض إرادته أكثر من أيِّ مكان آخر، فقد حارب الرفاه البعيد عن التقوى والورع للأغنياء الجدد من القرشيين المتبجحين وأفسد علاقته مع هذه الدوائر بالذات التي تتهمه أطراف أخرى بأنَّه قد حاباها. وهكذا غضب منه في أواخر حكمه جميع الأطراف؛ فلم يكن قادراً على توزيع غنائم الحرب بصورة عادلة. إذ شعر رفاق النبي القدامى وخلفهم بالغبن تجاه وجهاء قريش والتفوا حول عائشة بنت أبي بكر وأرملة النبي، وكذلك حول الزبير وطلحة، الأول من أقرباء زوجة النبي الأولى خديجة، والثاني من الفخذ نفسه الذي ينتمي إليه أبو بكر.

كانت القوى التي نادت بخلافة علي بن أبي طالب، بعد مقتل عثمان سنة 656م، أقوى جوهرياً لكنَّها أيضاً أكثر تفرقاً وعدم انسجام. وكان علي واحداً من القرشيين الذين لم يوافقوا في حينه على تولي أبي بكر خلافة النبي. وأخيراً كان علي، مثل محمد، من فخذ بني هاشم المتمتع بسمعة عالية.

ولهذا السبب أيضاً كان محمد قد دفعه إلى الزواج السياسي من بنات زعماء القبائل التي انضمت بدخولها في الإسلام إلى الاتحاد القرشي الذي كان يُقاد

«خليفة رسول الله»، هذا التفسير، الذي تطرقنا إلى خلفيته أعلاه، كان من الصعب على معاوية تبنيه. ذلك أنَّ النخبة القرشية القديمة لم تكن ترى في محمد مؤسساً لسلطتها وإنَّما فقط مضيفاً عليها. كانت الإجراءات التي اتخذها عمر موجّهة ضد القرشيين وضد حقهم في السلطة الذي يعود إلى ما قبل الإسلام، لكنَّها لم تقض على الواقع الذي كان مؤثراً على حكم معاوية في دمشق ألا وهو: أنَّ قوته لم تكن قد نشأت بمساعدة الإسلام وحده وإنَّما كانت تستند أيضاً كما ذكرنا، إلى الروابط القديمة وإلى المكانة التي كان يتمتع بها كقرشي في المجتمع القبلي العربي والتي تعود إلى ذلك الإصلاح المزعوم للكعبة الذي ينسب إلى قصي آنذاك، وليس بعد ذلك بفضل محمد، كانت قريش قد أصبحت، حسب هذا التفسير للتاريخ، الخادم الأول لعبادة الله المرفوع فوق جميع العرب. وهكذا لم يعد يعني لقب «خليفة»، الذي أطلق على صحابة النبي القدامى، عند إطلاقه على معاوية، «خليفة رسول الله» وإنَّما «خليفة الله» كما يشهد على ذلك شعر البلاط الأموي. فالله ذاته هو الذي منح الأمويين الحكم دون وساطة النبي[1].

مع صعود الأمويين استولت على السلطة السياسية تلك القوى التي عرفت كيف تستغل الإسلام لتحقيق مصالحها ولكنَّها لم تكن تبرر تصرفاتها بالإسلام وحده. وقع الأمويون بذلك، في بادئ الأمر، في تناقض كبير مع ممثلي التيار العريض لكنَّه غير الموحد والذي كان يرى في محمد ذروة تاريخ الخلاص، والذي تشتق منه حياة الفرد ومعايير الحكم. وكُلَّما كان أنصار هذا التيار يشعرون بفقدان الأمل في تحقيق هذه المثل، كان يزداد تمسكهم بذكرى ذلك الزمن المبارك وكانوا يرسمونه في أذهانهم أجمل مما كان ويتوقون إلى التمسك دوماً بما بقي منه، لا بل وإلى إعادة تلك الظروف التي يحلمون بها بقوة السلاح. ولم تكن الخلافة

(1) ناغل: «**الدولة والجماعة الدينية**» (Nagel: *Staat und Glaubensgemein-Schaft*) الجزء الثاني، ص110 وما بعدها. أن يكون الحكم الإسلامي قادراً على البقاء دون الاستناد إلى محمد، هذا ما يثبته مثال عبد الله بن الزبير الذي كان معللاً بصورة مختلفة كلياً (**تاريخ اليعقوبي**، بيروت 1960، الجزء الثاني، ص261.

من المحاربين الجشعين إلى الغنائم، كما هو الحال في العراق. هناك، في العراق، كان الانهيار السريع للحكم الساساني قد أدَّى إلى حدوث تطور مضطرب تمَّت السيطرة عليه مبدئياً عن طريق تأسيس مدينتي البصرة والكوفة العسكريتين لكنَّه لم يتوقف بأيِّ حال. في مجرى الحرب ضد طلحة والزبير كان علي قد انزجَّ في ذلك المستنقع العراقي. أما معاوية فقد دفع قواته إلى الفرات الأوسط حيث دامت المعارك بينه وبين علي في صفين سنة 37هـ/ 658م عدّة أشهر. وأخيراً اتفق الطرفان على اللجوء إلى التحكيم بحيث طرح على المحكمين السؤال عمَّا إذا كان معاوية محقاً في المطالبة بالثأر لمقتل عثمان. جاء القرار لصالح معاوية وكان له عواقب وخيمة بالنسبة لعلي.

تلك المجموعات القليلة الشأن التي كانت قد جاءت إلى العراق قبل عدة أعوام لكي تقاتل في سبيل الدِّين الجديد ومن أجل الحصول على بعض الغنائم، شعرت بأنَّ عليّاً قد خانها؛ حسب مفهومهم الخاص كانوا قد نذروا حياتهم للقتال ضد الكفار مثلما فعل جميع أولئك الذين كانوا قد هاجروا إلى المدينة قبل ثلاثة عقود للالتحاق بالنبي. كانوا قد نذروا أنفسهم كلياً لله والآن رأوا كيف أنَّ عليّاً قبل بأن يجعل قراره متعلقاً بحكم بشري. أي إنَّ أملهم فيه قد خاب، القرشي المرموق الذي اتخذت منه القبائل التي كانت معادية لقريش إماماً، أي قائداً ذا صلاحيات دينية وسياسية لا يستطيع تحقيقها أبداً رجل عادي مهما كان ذكياً. وهذا جرح اعتزازهم بنفسهم المفعم بحرارة الإيمان والتقوى، فتوجهوا ضدّ علي بحقد متأجج. قضى علي بقية حياته في العراق في حرب ضدّ هؤلاء المنشقين الذين سُمّوا فيما بعد «الخوارج»؛ وفي سنة 40هـ/ 660م اغتيل على يد واحد من هؤلاء الرجال.

وهكذا أصبح معاوية بفضل الظروف المؤاتية له المنتصر في الصراع العربي الإسلامي على السلطة، أي في ما يُسمَّى الحرب الأهلية الأولى، وكان قبل وفاة علي بفترة قصيرة قد أعلن نفسه خليفة، لكن هذا اللقب كان له في فم ابن واحد من أشهر خصوم محمد القرشيين وقعٌ مختلف تماماً عمَّا كان مألوفاً حتى الآن.

وهذا العامل الذي يتجاوز مسؤولية الفرد هو الذي مكَّن دعوة محمد من النجاح وحال دون سقوط دينه في مطب البحث الفردي عن الله (مذهب الحنفاء). ولقد استمر شعور الانتماء إلى الجماعة بعد وفاة النبي وأدَّى إلى بناء أمبراطورية عربية تجاوزت، جزئياً على الأقل، التجزؤ القبلي الموروث وإلى قيام دولة تضم كثيراً من الشعوب، ولكن فقط بعد سقوط الخلافة الأموية التي اتهم قادتها بأنّهم أوقفوا عملية التحول المجتمعي عند حدود هيمنة العرب ورفضوا خطوة الانتقال إلى « الأمبراطورية الإسلامية».

في مجرى تشكل الدولة التي تتجاوز حدود القبيلة، وأخيراً حدود العرقيات أيضاً، حصلت الطاعة المبررة دينياً تجاه الحكام والتي كان محمد في المدينة يطلبها لنفسه، على وزن حاسم. كان خلفاء النبي الثلاثة الأوائل، وأيضاً علي بن أبي طالب، يستمدون مهابتهم واحترامهم من كونهم صحابة النبي ومن صلتهم الوثيقة والمجربة به. أما بالنسبة لمعاوية والخلفاء الذين جاؤوا بعدها فلم يكن هذا ممكناً. إذ لم يكن لهذه الأسرة الملكية الإسلامية الأولى أي صلة وثيقة مع صعود الإسلام. ولذلك كان التفسير الأموي لأحداث النصف الأول من القرن السابع مختلفاً جذرياً، كما سبق ورأينا، عن تفسير واحد من صحابة النبي من وزن عمر بن الخطاب: بالنسبة للأمويين كان ما حققه محمد فقط خطوة على طريق قريش إلى السيادة على العرب. والتصور الذي تؤكده كثيراً السور المدينية بأنَّ الطاعة المطلوبة من المسلمين تستند إلى رغبة صريحة لله لقي قبولاً كبيراً لدى الأمويين ومدّاحيهم لأنَّه زاد من قوة تأثير حق السيادة والحكم الذي كانت تدعيه قريش لنفسها قبل الإسلام[1]. فمن «خليفة رسول الله» أصبح الآن «خليفة الله»، وكيل الإرادة العليا الذي يتعين على «الرعية»[2] الرضوخ له دون أي اعتراض.

---

(1) أمثلة نصية عند: Nagel: *Staat und Glaubensgemein- Schaft*, Bd.2, 111, 115.

(2) يظهر تعبير «الرعية» لأول مرة هنا في السياق الإسلامي (ناغل، المصدر نفسه، ص116 وما بعدها).

الأموية في منأى عن هذا الغليان لكنَّها لم تنجح في استغلاله، على المدى الدائم لأغراضها، وفشلت في أن تعوض بأيٍّ شكل من الأشكال افتقارها إلى الشرعية الذي كان ملتصقاً بها في أعين خصومها المستندين إلى رسالة محمد. وهكذا فقد الأمويون الحكم في منتصف القرن الثامن واستولت عليه حركة عرف قادتها كيف يتمسكون بلباقة ـ دعائياً على الأقل ـ بأهم مطالب المعارضة المتدينة. هذه الحركة التي كانت تناضل في سبيل إقامة خلافة هاشمية[1] أوصلت العباسيين إلى الحكم، وهم فخذ هاشمي ينحدر من العباس عم النبي محمَّد[2].

3. الحكم الإلهي ضدّ الحكم البشري

تشترط مخلوقية الإنسان، كما سبق ورأينا، أن يبدي الحمد والشكر تجاه خالقه وأن يكون كل ما يفعله وكل ما ينتهي عنه خاضعاً لحكم الله[3]. وقد تمّ الاعتراض في عهد محمد على مثل هذ النوع من المسؤولية عن الخلاص، وقدمت لتبرير هذا الاعتراض حجج مختلفة: من الناحية الأولى يتحدد تصرف الإنسان بحكم الظروف الحياتية التي هي نتيجة لمشيئة الله التي لا تدرك، فالعالم ليس موضوعاً كلياً تحت تصرف الإنسان؛ ومن الناحية الأخرى يجعل انضمام المؤمن الفرد إلى الجماعة، التي تطبق شعائر العبادة التي فرضها الله وتتبع شرعه، كل تفكير في طريق شخصي إلى الخلاص لا لزوم له، وطاعة «الله ورسوله» هي السمة المميزة لخلاص «خير أُمَّة» ـ فالانتماء إلى أُمَّة النبي يرفع عن الفرد همّ الخلاص.

---

(1) Tilman Nagel: *Unter Suchungen Zur Entstehung des abbasidischen Kalifats*, Bonn 1972.

(2) شغل سقوط الخلافة الأموية الأبحاث العلمية كثيراً.

Hamilton A. R. Gibb (*The Evolution of government in Early Islam.in: Studia Islamic* II,1955, 1- 17).

يعتقد أنَّ السرعة غير المتساوية لتطور الدولة المتوسعة، من جهة، والدِّين كقوة موحدة، من جهة أخرى، هي المسؤولة عن ذلك.

(3) انظر أعلاه، ص35.

الجديدة ولم يكن قد اكتسب تقاليد ثابتة، شعر الناس بمنتهى الحدَّة بهذا الانزياح للأوزان الذي كانت له تبعات واسعة النطاق. ونظراً لعدم وجود تعابير واضحة بدأ الناس يتحدثون عن الاستبداد والظلم ويحرِّضون بعضهم ضدّ الحكم الأموي وخاصة منذ خلافة عبد الملك (فترة حكمه: 65 ـ 86هـ/ 685 ـ 705م) حيث توقفت الفتوحات ومعها غنائم الحرب وحيث أخذ الحكَّام المتورطون في حروب أهلية كثيرة يديرون البلاد بيدٍ من حديد. هذه هي الخلفية التاريخية لأقدم المصادر الفقهية النوعية التي أنتجها الإسلام. وهي تدور حول التعبير العربي «القدر» الذي يعني في القرآن المقدار المحدَّد من الله لأمر ما[1]؛ ويعبّر الفعل عن أنَّ الله يُحدّد إجراءات تتدخَّل في مصير البشر بطريقة غير قابلة للتغيير: ومنذ أن خلق الله العالم حدَّد لكُلِّ شخص كمية من المواد الغذائية للمرة الأولى والأخيرة ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]. وحدَّد مواقع القمر ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾[3]؛ وهكذا يعني الفعلُ «قدر» تحكُّمُ الله في خليقته بصورة مستقلة لا يستطيع الناس فعل أي شيء تجاهها[4]. والأصنام التي يعبدها المكّيون هي تجاه الله مخلوقة مثل عابديها وبالتالي لا حول لها ولا قوَّة تجاه قدرة الخالق غير المحدودة، وبذلك فإنَّ مفهوم «القدر» الإلهي يعني المجال الذي تنتقل فيه عناية الله التي لا تتوقف أبداً إلى التحديد المسبق لحياة ومصير المخلوق الفرد[5].

ولكن أين توجد حدود هذا المجال في الحياة العملية؟ هذا هو السؤال الذي دار حوله جدل حاد: وكان هناك عدد من الرجال الجريئين الذين وضعوا

---

(1) ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ ۙ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ [الحجر: 60]؛ ﴿ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَٰمُوسَىٰ﴾ [طه: 40]؛ ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّٰهُ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍۭ بِهِۦ لَقَٰدِرُونَ﴾ [المؤمنون: 18].

(2) سورة فصّلت، الآية 39.

(3) سورة يس، الآية 39.

(4) ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّن فَضْلِ ٱللَّهِ ۙ وَأَنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الحديد: 29].

(5) Tilman Nagel, Vom Koran zur Schrift, in: *Der Islam* 60\1983, 143- 165

لكن الخلفاء الأمويين لم يكونوا أنبياء ولم يدّعوا لنفسهم هذه المرتبة أبداً. على هذا النقص ترتب السؤال الذي تصعب الإجابة عليه عن مضمون أوامرهم الحكومية: لماذا يصح أنَّ الله أراد هذا بالذات وليس شيئاً آخر؟ لم يكن هناك بعد قانون إسلامي (شرع)؛ ولا حتى بصيغة أولية. فهل كان من الممكن ضمن هذه الشروط أن تضمن، طاعة الحكَّام، للرعية فعلاً ما تبتغيه وتنتظره من خلاص؟ وهل كان هؤلاء الخلفاء يمثلون «الهداية» المنشودة لهم ولرعيتهم؟ اتهام تيار عريض من الناس المتزمتين للأمويين بأنهم ليسوا أكثر من «ملوك»، يؤكد أنَّ هذا السؤال يجب الإجابة عليه بلا، إذا ما تمّ الحكم على الظروف السائدة استناداً إلى الصورة المثالية التي بدأ الناس يرسمونها عن المجتمع الإسلامي الأول أيام النبي. وبالفعل كانت النُّبوَّة والخلافة الأموية شيئين مختلفين. بالنسبة لمحمَّد لم يكن أبداً حكم المسلمين الهدف الحقيقي لظهوره ونشاطه؛ بل كان مبلِّغ رسالة ونذيراً لم يكن يملك الوسائل التي تمكّنه من إجبار الناس على التقيُّد بالتعاليم الإلهيَّة التي بلغها: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ * وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ ۚ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ * لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ ۚ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[1].

كانت الظروف السياسية والمجتمعية في مكة قد أملت على محمَّد هذا التحفُّظ؛ لكن هذا الرأي كان بديهياً عنده في المدينة أيضاً. وعندما كان يطلب الطاعة من المسلمين كان يطلبها باسم الله، وكان وهو النبي خاضعاً كجميع أفراد الأُمَّة الإسلامية للقانون الذي يبلغه إليه الله، وعلى هذا الأساس كان محمَّد يقف دوماً مع جميع المسلمين الآخرين على الدرجة نفسها. أما الحاكم الأموي فكان بصفته «خليفة الله» مختلفاً تماماً. كان يتصرف بدلاً من الله، وكان لهذا السبب ـ بالمعنى الحرفي للآية 66 ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ ۚ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ من سورة الأنعام ـ وكيل جميع الناس الخاضعين له «الرعية».

في المجتمع الإسلامي الفتي، الذي لم تكن قد ترسخَّت فيه بعد التعاليم

(1) سورة الأنعام المكية المتأخرة، الآيات 65 ـ 67.

لكنَّه حرم بعضهم تعسُّفياً من بلوغ هذا الهدف وتسبَّب بذلك في عصيانهم، فهو عبثي وغير صحيح؛ فلا يمكن أن يتعامل بهذه الطريقة من الغدر إلَّا حاكم مستبد مع رعيته. في مثل هذه الأفكار غير المعقولة، التي تعتبر الشرَّ والأذى من أفعال الله غير القابلة للتفسير، يرى الحسن البصري خروجاً على عقيدة الأجداد ينبغي تصحيحه بالإشارة إلى الآيات القرآنية ذات الصلة. بعد استناده بهذه الطريقة إلى أعلى جهة لتعليل وجهة نظره، وهي إيمان الأسلاف المستند إلى الوحي، يذكر العديد من الآيات القرآنية التي تبدو للنظرة الأولى أنَّها تؤيد رأي القائلين بالتحديد المسبق لكُلِّ شيء «الجبريين» ـ ولكن فقط للنظرة الأولى، كما يُبيِّن الحسن. وهو يتمكن من تفسيرها جميعها حسب مفهومه، وإن كان هذا لم يحصل دائماً دون قسر أو مبالغة. تبلغ تعليلاته ذروتها في التأكيد على أنَّ النُّبوَّة ستكون بلا معنى لو تخلَّى المرء عن مبدأ المسؤولية الشخصية لكُلِّ فرد عن خلاصه. وهذا لا يتناقض مع الآية من سورة الأعراف: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾[1]. هنا يدور الحديث ظاهرياً فقط بالمحدد مسبقاً إلى جهنم. ولكن في الحقيقة فإنَّ المقصود بعدم الفقه وعدم الإبصار وعدم السمع ليس علامات لا تتغيَّر كلون البشرة مثلاً. عبارة «لجهنم» لا تعني الغرض من خلق أولئك الجنّ والإنس. في كثير من الأحيان يقول المرء ببساطة، المرء يبني بيوتاً لكي يهدمها الزمن؛ لكن هذا ليس بأيِّ حال الغرض الذي بُنيت من أجله، ثم يهاجم الحسن البصري الجبريين بقوله: غالبية القائلين بأنَّ إيمانهم أو عدم إيمانهم محدَّد سلفاً من الله إنَّما يبررون ترك أعمالهم الدنيوية تسير على هواها.

جميع الناس لديهم «الاستطاعة» لدرء الشرّ. في الآيتين من سورة الكهف ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبْرَحُ حَتَّىٰٓ أَبْلُغَ مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِىَ حُقُبًا ۞ فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِى ٱلْبَحْرِ سَرَبًا﴾[2] يروى كيف

---

(1) سورة الأعراف، الآية 179.

(2) سورة الكهف، الآيتان 60 ـ 61.

هذه الحدود وراء جميع الحدود والقيود، أي إنَّهم أعطوا الإنسان حرية التصرُّف وإمكانية تحديد مصيره بنفسه، أي إنَّ لكُلِّ إنسان قدره الخاص به الذي يحدّده بصورة مستقلة. صُنِّف أصحاب هذا الرأي في تاريخ الفكر الإسلامي تحت اسم «القدريون».

من الواضح تماماً أنَّ هذا الرأي لم يرُق لـ «خليفة الله». صحيح أنَّه لم يكن يمس إيديولوجياً الحكم الأموي بصورة مباشرة، لكن الناس الواثقين من أنَّهم يتحكمون في أقدارهم لا يصلحون لأن يكونوا أغناماً في «قطيع» تطيع أوامر «خليفة الله» بكل الرضا والاستسلام. تعلق طلب عبد الملك بن مروان من أحد أشهر دعاة هذا الرأي الجديد، الحسن البصري (المتوفى سنة 110هـ/ 728م)[1]، معلومات عن القدر. وكان آنذاك لم يمر زمن طويل على إلقاء والي عبد الملك، الحجَّاج بن يوسف الثقفي، خطابه المشهور الذي طلب فيه من العراقيين، الذين أجبروا على العودة إلى الانقياد تحت الحكم الأموي، الطاعة دون قيد أو شرط وهدَّد المخالفين منهم بعقوبات شنيعة. كل راعٍ مسؤول عن رعيته، كان جواب أحد الحاضرين من بين الجموع ـ والخليفة ليس وكيل الله الذي يقف فوق كل شيء بل يجب، كما كان على النبي، أن يحاسب أمام الله. وكان الحسن البصري أيضاً يتبنَّى هذا الرأي[2].

أكد الحسن البصري للخليفة في جوابه أنَّ إعطاء كل إنسان قدراً معيناً من حرية القرار الذاتي يتفق مع وجهة النظر التي يتبنَّاها الأسلاف في العهد النبوي. وكانوا يستندون في ذلك إلى قول الله: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[3]. أما الافتراض أنَّ الله كان في إمكانه خلق البشر لغرض محدّد يكمن فيه خلاصهم،

---

(1) انظر بهذا الخصوص:

Hans Heinrich Schaeder: Hassan al- Basri; in: *Der Islam* 14\1925, 42ff.

(2) **«الموسوعة الإسلامية»**: «الحجَّاج بن يوسف» (الجزء الثالث، 40).

Nagel, *Rechtleitung und Kalifat*, 67ff.

(3) سورة الذاريات، الآية 56.

الذي وضعه الجبريون في يد الله وأعلن ممثلوه أنَّه لهم باعتبارهم خلفاء الله، وأنَّ كل إنسان مسؤول عن قدره كما قال القدريون، قضية دينية ذات تأثير سياسي بالغ. وهذا يتضح هنا مرة أخرى. فالخليفة عبد الملك لم يتمكن من تخفيف حدَّة الجدل حول مسألة القدر التي بلغت ذروتها في عهد خلفه الوليد (فترة حكمه 86 ـ 96هـ/ 705 ـ 715م) واحتدت ضدّ الأمويين إلى درجة حاسمة. وكان القدريون متورطين في التمرُّد الذي حدث في العراق سنة 81هـ/ 700م[1]. في العقدين الأخيرين من الحكم الأموي في دمشق تطرفت الفكرة القدرية واتخذت طابعاً سياسياً كانت له عواقب وخيمة على سلطة الدولة. وكان غيلان، أحد قادة الفكر القدري، يدعو إلى فكرة مفادها أنَّه ليس هناك أي سبب وجيه لأن يكون الحاكم من قبيلة قريش؛ نظراً لأنَّ جميع المسلمين مسؤولون فردياً عن خلاصهم. فكل شخص يطبق القرآن والسُّنَّة بشكل صحيح، يستطيع أن يكون خليفة. ولكن إذا ما خالف الحاكم شرع الله فمن الواجب عزله ـ إذا ما كان الجميع ملزمين بطاعة الله وحده، لن تكون هناك حاجة لـ«خليفة الله». ردّاً على هذه الآراء بدأ الأمويون بملاحقة القدريين ودفع غيلان حياته ثمناً لآرائه[2]. بسبب هذه الاضطرابات ازداد ضعف الخلافة الدمشقية التي كانت مهزوزة جداً نتيجة نزاعات أخرى.لا بل إنَّ خليفة موالياً للقدريين تولَّى الحكم فترة قصيرة سنة 126هـ/ 744م وأعلن في خطاب العرش رأياً مطابقاً لرأيهم: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[3].

إنَّ التشابك المباشر والخاص بالإسلام بين الديني والسياسي يتضح بكل جلاء في مثال القدريين: مسؤولية الفرد شخصياً عن خلاصه تضع قيوداً على مشروعية مؤسسات الحكم الأرضي؛ وهذه بدورها تعزّز حقّها في الحكم بأن

---

(1) Josef Van Ess: *Zwischen Hadit und Theologie*, 31

(2) Josef Van Ess: *Anfaenge muslimischer Theologie*, Beirut 1977, 177ff **الموسوعة الإسلامية**: القدرية.

(3) Dieter Derenk: *Leben und Dichtung des Omaiyaden kalifen al-Walid b. Yazid*, Freiburg 1974, 40.

أنَّ موسى التقى مرة رجلاً غريباً ورغب في مرافقته، فقام ذلك الغريب بثلاثة أفعال بدت لموسى غير مفهومة على الإطلاق: أحدث خرقاً في السفينة التي ركبا فيها؛ وقتل غلاماً؛ وأقام جداراً معرضاً للسقوط (في قرية أبى أهلها أن يضيفوهما). فطلب موسى تفسيراً وتلقَّى الجواب التالي: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتۡ لِمَسَٰكِينَ يَعۡمَلُونَ فِي ٱلۡبَحۡرِ فَأَرَدتُّ أَنۡ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٞ يَأۡخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصۡبٗا * وَأَمَّا ٱلۡغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤۡمِنَيۡنِ فَخَشِينَآ أَن يُرۡهِقَهُمَا طُغۡيَٰنٗا وَكُفۡرٗا * فَأَرَدۡنَآ أَن يُبۡدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيۡرٗا مِّنۡهُ زَكَوٰةٗ وَأَقۡرَبَ رُحۡمٗا * وَأَمَّا ٱلۡجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيۡنِ يَتِيمَيۡنِ فِي ٱلۡمَدِينَةِ وَكَانَ تَحۡتَهُۥ كَنزٞ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحٗا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبۡلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسۡتَخۡرِجَا كَنزَهُمَا رَحۡمَةٗ مِّن رَّبِّكَۚ وَمَا فَعَلۡتُهُۥ عَنۡ أَمۡرِيۚ ذَٰلِكَ تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ تَسۡطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرٗا﴾[1]. كان الغريب يعرف الأمور الشريرة التي كانت يمكن أن تحدث لو لم يتدخل. ولذلك يفعل شيئاً ليحول دون حدوث أذى. بالطريقة نفسها، حسب رأي الحسن البصري، يستطيع كل إنسان أن يتصرف لكي يمنع حدوث الشرّ الذي كان، لو لم يفعل، مسؤولاً عن حدوثه. ويختم رسالته إلى الخليفة بتحذير شديد: «فحدث نفسك يا أمير المؤمنين، لا تقل إن الله قدر عباده ما نهاهم عنه وحال بينهم وبين ما أمرهم به، وأرسل الرسل تدعوهم إلى خلاف ما قضاه عليهم، ثم يعذبهم طول الأبد إذ لم يجيبوا إلى ما لم يجعل لهم إليه سبيلاً»[2].

خلال الاضطرابات التي حدثت في السنين الأولى من خلافة عبد الملك يذكر أنَّ مطالباً بالعرش في دمشق دعا لنفسه بالكلمات التالية: «أَيُّهَا الناس، إنه لم يقم أحد من قريش قبلي على هذا المنبر إلا زعم أن له جنة وناراً، يدخل الجنة من أطاعه، والنار من عصاه، وإني أخبركم أن الجنة والنار بيد الله»[3]. كان القدر

---

(1) سورة الكهف، الآيات 79 ـ 82

(2) النص منقول عن: في مجلة **«الإسلام»** العدد 21/ 1933م:

Helmut Ritter, *Studien zur Geschichte der islamischen Froemmigkeit.*

(3) الطبري، **تاريخ الأُمم**، الجزء الثاني، 784.

Joset Van Ess: *Zwischen Hadit; und Theologie*, Berlin\New York 1975, 183.

يكتسب الحاكم الشرعية اللازمة، وفقط في المشاركة في مجتمع ملتزم بمثل المجتمع النبوي الأول يضمن المرء الدخول إلى الجنَّة. أمَّا في «الملكية» التي تسعى إلى تحقيق الحق القرشي في الحكم والسيادة كما كان الحال قبل الإسلام، فلا يمكن، حسب رأي هذه الأحزاب، الحصول على الخلاص. كان الخوارج هم أكثر الأحزاب المتمسكة بمنتهى العناد والقوَّة بهذا النوع من تأبيد الماضي المديني للإسلام.

كان عليّ بن أبي طالب قد قتل، كما سبق وذكرنا، على يد واحد منهم. لما قبل باللجوء إلى التحكيم انشقّ عنه جزء كبير من أتباعه. وقبل صدور الحكم الوخيم كان هؤلاء قد ذهبوا إلى حروراء بالقرب من الكوفة؛ والحرورية هي إحدى التسميات الأولى لحركة الخوارج في مرحلة النشوء. وسمّوا أيضاً «المحكِّمة» تكنياً بشعارهم: «لا حكم إلَّا لله». وكان المقصود بذلك الحكم في النزاع بين علي ومعاوية. لكن هذا الشعار كان مناسباً بشكل ممتاز لتعميم مضمونه ولإعطائه مضموناً فوضوياً، بعد صدور الحكم في غير صالح علي لقيت الحركة مزيداً من الإقبال. وأصبحت تسمي نفسها «الشراة»، أي الذين باعوا حياتهم في سبيل الله. ولقد استندت هذه التسمية إلى الآيات من سورة النساء وإلى آيات أخرى مشابهة في القرآن: ﴿فَلْيُقَـٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشْرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْـَٔاخِرَةِ ۚ وَمَن يُقَـٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا * وَمَا لَكُمْ لَا تُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَـٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا * ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّـٰغُوتِ فَقَـٰتِلُوٓا۟ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۖ إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَـٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾[1][2].

تدلُّ كلمة «الشراة» على بذل النفس الكبير الذي يطلبه كل خارجي من نفسه ومن رفاقه. هنا يصبح التطرف في تأمين الخلاص الفردي واضحاً وملموساً:

---

(1) سورة النساء، الآيات 74 ـ 76.

(2) الذين تعين عليهم البقاء في مكّة عند الهجرة.

تعلن أنَّها تحكم بصفتها وكيل الله، وتؤكد لفرض إجراءاتها الملامح فوق الفردية للمجتمع النبوي الأول ممَّا يؤدِّي بالنسبة للمسلم الفرد إلى سلبه، أقل أو أكثر، قرار تصرفه. فهذا القرار، هكذا يُقال له، يعود في الأصل إلى الله، ونظراً لما يتكرَّر في القرآن من إبراز عناية الله الشاملة بخليقته يبدو هذا منطقياً أيضاً. وهناك سمة جوهرية أخرى في الفكر الإسلامي تظهر هنا أيضاً؛ جميع تفاسير الأحداث الراهنة يجب القيام بها استناداً إلى زمن المجتمع الإسلامي الأول؛ بناءً على ذلك يعتبر الحسن البصري أفكار الجبريين بدعة وينزع عنها بذلك كل صحة؛ ويقدم نفسه على أنَّه المحافظ على تعاليم الأسلاف. من الطبيعي أنَّ الظرف الثاني سيقدم بالمقابل المزاعم نفسها لإثبات قناعاته. ينجم عن ذلك أنَّ كل اتجاه عقائدي، أي سياسي ديني، يستنبط من التاريخ الإسلامي التأويل المناسب لأفكاره. في حلقة مفرغة يكتشفون، بفضل هذا الاستنباط الذهني، أسلافهم في المجتمع الإسلامي الأول ويشعرون بأنَّهم المحافظون على إرثهم والمتابعون لمسيرتهم. هذه الظاهرة ستشغلنا بالتفصيل فيما يلي:

4. الخوارج:

إذا ما كانت تعاليم القدرية تحتوي أيضاً على قدر كبير من القوَّة التفجيرية السياسية وتشكّك عند التوسُّع في تفسيرها في أحقية الخلافة القرشية؛ فإنَّها في النهاية موجهة إلى المسلم الفرد وتذكّره بأنَّه هو وحده المسؤول عن خلاصه. لكن توجيه اللعنة إلى الخلافة الأموية بكل ما فيها والزعم بأنَّ إسقاطها وتغيير الظروف السائدة هو وحده يمكن أن يمهد الطريق لإقامة مجتمع للمؤمنين حقيقي بكل معنى الكلمة، لم يكن مطروحاً. وحتى أولئك القدريين الذين انتزعوا السلطة سنة 126هـ/ 744م مؤقتاً أجلسوا على العرش أموياً حسب اختيارهم تعيّن عليه الرضوخ لمطالبهم السياسية الدينية. إلَّا أنَّ تحزبات أخرى كانت أكثر حسماً. فقد رفضوا التطور الذي اتخذه التاريخ بعد وفاة النبي واعتبروه لا خلاص فيه على الإطلاق وادعوا لنفسهم الحق بأنَّهم الوحيدون الأوفياء على متابعة النهج المحمَّدي في المدينة. وفقط في المحافظة على هذا التقليد

إسلامي. ولذلك شكَّلوا تحت قيادة رجال منهم مجتمعات خاصة بهم في جنوب إيران وفي شمال إفريقيا لم تكن خاضعة في العقود الأولى من القرن الثامن لسلطة الخليفة، كما أنَّهم سبَّبوا في العراق وفي الحجاز مرة بعد أخرى مضايقات كبيرة لولاة الأمويين. وأن يكون الخوارج لم يحقّقوا نصراً كبيراً ذا آثار مستدامة فإنَّ هذا يعود إلى وقوع حركتهم في عهد عبد الملك في تشتُّت شديد لا أمل في الخروج منه. ففي تشدّدهم وفي سعيهم الجامح إلى الخلاص الفردي كانت تكمن الفوضى. وقبل أن يطلق بعض القدريين الشعار القائل بأنَّ الخليفة الذي لا يطيع الله يجب عزله، كان بعض المتحمسين منهم يدعون إلى تلك الفكرة ـ وكانوا كما يبدو يطبقونها في مجتمعاتهم. ولم يكونوا يعلقون أي أهمية على النسب، بل إنَّ مهابة الله وحدها هي الحاسمة. لا بل إنَّ بعضهم كانوا يشكّون فيما إذا كانت هناك ضرورة لوجود أي سلطة على الإطلاق، وكانوا يرون أنَّ وجود قائد غير ضروري إلَّا في الحملات العسكرية.

كان النبي قد توفي لكن الظروف التي كانت سائدة في المجتمع المديني الأول كانت، بالنسبة للخوارج، لم تزل موجودة ـ وبالتحديد تلك الظروف التي كانت قائمة قبل تصالح محمَّد مع مكَّة. كان منتشراً على نطاق واسع التصور أنَّه بهذا الحدث انتهت المرحلة الزمنية التي كان المرء فيها يكتسب ثواباً دينياً بالخضوع للنبي، وبالتخلي عن طريقة الحياة التي كانت سائدة قبل الإسلام، وبالهجرة إلى المدينة. فبعد الصلح مع مكَّة أصبح الإسلام «قرشياً» حقاً، وانتصرت الرسالة الجديدة. أمَّا في حركة الخوارج في أول القرن الثامن فكان الرأي مختلفاً. هنا كانوا يرون أنَّ: من يضع نفسه تحت تصرف قائد الخوارج وكان مستعداً للتضحية بحياته في جيشهم، ومن كان قد هاجر من مكَّة إلى المدينة[1]، فقط هؤلاء الناس وجدوا الطريق فعلاً إلى الإيمان الصحيح. وهذا الإيمان كان يجب إثباته كل يوم بتطبيق الفرائض الإلهية بمنتهى الحرفية والدقة. ومن لا يطبق الفرائض يعتبر

---

(1) Karl-Heinz Pampus: *Ueber die Rolle der Kharigiya imfuehen Islam*, Bonn 1980
الموسوعة الإسلامية.

فالموت شهيداً هو فقط الذي يضمن للمرء الدخول إلى الجنَّة. وفي كثير من القصائد يتباهى الخوارج الأوائل بهذه الفكرة.

و كانت مع قطري بن الفجاءة في عسكر الإباضية. فكانت ترتجز في تلك الحروب وتقول أم حكيم الخارجية :

أحمل رأساً قد سئمت حمله وقد مللت دهنه وغسله

ألا فتى يحمل عني ثقله[1][2]

لم يكن في استطاعة علي السيطرة على الحقد والغضب وحبّ القتال المنبعث من مثل هذه الكلمات، كما أنَّ زياد، والي معاوية في العراق، بدأ يشعر بالضيق من الخوارج. كانت مراكزهم تقع آنذاك على الضفة اليسرى لدجلة السفلى حيث كانوا يستطيعون في حال الخطر الانسحاب إلى المرتفعات الإيرانية وإلى السهول المحيطة بمدينة البصرة العسكرية الفتية. في البصرة ألقى زياد عند توليه منصبه خطبة مشهورة استند فيها إلى التفويض الإلهي الذي أعطي للأمويين ولذلك يجب فرض الأمن العام بالقسوة والقوَّة. ولهذا الغرض تمَّ تقسيم المدينة إلى أحياء وعيَّن في كل حي رئيس مسؤول أمام الوالي يحاسب هو نفسه عند مخالفة أي شخص من حيِّه النظام إذا لم يتعرف عليه ويخبر عنه. ويُقال: إنَّ الذي اعترض على أوامر زياد هذه كان خارجياً: مستنداً إلى الآية: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[3] أصرّ على أنَّ مثل هذه الإجراءات مخالفة للوحي[4]. نحن نتعرف هنا مرة أخرى على النموذج الأساس للنزاع الذي دفع القدريين إلى المعارضة ضد الأمويين.

لم يكن الخوارج مستعدين بأيِّ حال للاعتراف بالأمويين كحكَّام لمجتمع

---

(1) Franceesco Gabrieli: *Religions Poetryin Early Islam*, Wiesbaden 1973, 12.

(2) **اليوسي، زهر الأكم في الأمثال و الحكم.**

(3) سورة النجم، الآية 38.

(4) Nagel: *Staat und Glaubensgemeinschaft*, I. 111, 136.

دون أن يشهر السلاح، وإنَّما يمارس شيئاً من التحفظ، ينفذ ـ مقارنة بالأعراب الذين أنَّبهم النبي محمَّد[1] ـ فقط الشعائر الدينية اليومية؛ دون أن يتخلى عن قناعاته يقبل ـ حتى إشعار آخر على الأقل ـ بأنَّ الظروف السياسية التي يعيشها لا يمكن مطابقتها تماماً مع متطلبات عقيدته ـ في العقيدة الشيعية أيضاً سنتعرف على التخلي مؤقتاً عن إسقاط الوضع القائم بقوة السلاح؛ على الرغم من أنَّ «العقيدة» و«الدولة» يجب أن يكونا واحداً، حسب المجتمع الإسلامي الأول، فإنَّ المرء هنا يقبل على مضض بثنائيتهما. ولكن من الممكن دوماً وأبداً أن يطرأ وضع تندلع فيه حرب أهلية ضد الحكَّام وضد المسلمين من ذوي الاتجاهات الأخرى ـ بهدف إعادة الوحدة بين «العقيدة» و«الدولة». وتجدر الإشارة إلى أنَّ كلمة «مسلمين» كتعبير عن مجتمع إسلامي تظهر هنا لأول مرة، عند الخوارج الإباضيين الأوائل، وتحمل المعنى النوعي المعروض بخطوط عريضة.

يعود الفضل في اطلاعنا على عالم الأفكار لدى عبد الله بن إباض إلى رسالة وجهها إلى عبد الملك. ويبدو أنَّها، مثل رسالة الحسن البصري، قد جاءت ردّاً على سؤال من الخليفة الذي اعترض على انتقاد لاذع للخوارج ضد عثمان. على أيِّ حال يبدأ ابنَ إباض شرحه بالإشارة إلى أنَّ القرآن هو بعد وفاة محمد الوسيلة الوحيدة للهداية الإلهية. والنبي ذاته تقيد بالوحي، وكذلك صحابته المقربون ومنهم عثمان. وفي عهد أبي بكر وعمر كانت الأحكام القرآنية صالحة دون أي اعتراض. ولما أصبح عثمان خليفة حدثت انحرافات. ولذلك كانت خلافته محاطة بنوع من «الجبروت». ـ في تعبير «الجبروت» نكتشف صلة وثيقة مع القدريين المعاصرين. فهم أيضاً يهاجمون الخليفة الذي يفرض على رعيته قوانين جائرة ويتصرف كحاكم «جبَّار». ويعبر فعل «جبر» في الوقت نفسه عن التعسُّف الذي يمكن أن يتعامل به حاكم مع شعبه. فنحن نجد هنا إذاً كلمة أساسية لعبت دوراً مهمّاً في مختلف التيارات والحركات المعادية للأمويين. بالنسبة للشيعة أيضاً بعد الخليفة الأموي حاكماً «جبَّاراً» مثل فرعون الذي عانى موسى منه ومن

(1) انظر أعلاه، ص68.

مرتداً، أي خارجاً عن ملَّة المؤمنين، ولا يستطيع العودة إليها حتى لو ندم واعترف بذنبه. وكان هناك بعض المجموعات التي لم تكن لتتوانى عن القتل الديني في مثل هذه الحالات. إذ إنَّ من يرتد عن الإيمان الصحيح يستحق القتل حسب وجهة النظر الإسلامية ـ إلَّا أن كتب الفقه اللاحقة تتيح له الإمكانية للتوبة، أي للعودة عن خطوته الوخيمة[1].

ليس من السهل إصدار حكم عمَّا إذا كانت هذه القناعات الخوارجية قد طبقت فعلاً في حالات كثيرة، وإذا ما كان نعم، فهل تمَّ ذلك في كثير من الاتجاهات والمجموعات المتفرقة الصغيرة؟ وأن تكون المسؤولية الفردية عن الخلاص قد بدت هكذا، لما دُفعت إلى ذروتها، فهذا ممكن ومعقول. ولكن لم يكن جميع الخوارج بأيِّ حال مستعدين للترحيب بمثل هذه الإفراطات. كان البعض يدركون أنَّهم قد ابتعدوا كثيراً عن أهدافهم الدينية والسياسية وانخرطوا في صراعات لا معنى لها.

أطلق على هؤلاء المتعقلين ـ للاستهزاء؟ ـ اسم «القَعَدَة»، خلافاً لرفاقهم الغاضبين المنخرطين في القتال والذين سمّوا «الخوارج». كقائد وأول رجل دين للخوارج المعتدلين برز في عهد الخليفة عبد الملك، عبد الله بن إباض. لم يكن هو وأتباعه يصرّون خلافاً لرفاقهم المتطرفين، على فرض عودة المجتمع النبوي الأول بقوة السلاح، وإنَّما كانوا راضين عن العيش، كمالكين لرسالة الخلاص الحقيقية، في وسط لم يتمكنوا بعد من تشكيله حسب تعاليمهم. لا بل إنَّهم كانوا ينظرون أحياناً إلى كفاءاتهم الذاتية، متشبهين بأولئك المؤمنين الأوائل تحت راية محمَّد، بعين الشكّ والريبة؛ إذ يروى أنَّ جابر بن زيد الأزدي، خليفة عبد الله بن إباض، قد أعطى نفسه لقب «إمام المسلمين» وليس «المؤمنين»[2]. فمن يشهر عقيدته

---

(1) **الموسوعة الإسلامية**: «استعراض» (الجزء الرابع، ص269).

(2) ليفيكي في: **الموسوعة الإسلامية** «الإباضية» (الجزء الثالث، ص649): Tadeusz Lewicki في رسالة إلى عبد الملك يتحدث عبد الله بن إباض عن «المسلمين» الذين يضعهم مقابل «المشركين» «**العقود الفضية**» ص132.

يؤيدها القرآن، يجب على الناس التخلي عن معاوية وحتى لو بدا أنَّ النجاح يعطيه الحق.

بعد ذلك يلتفت ابن إباض إلى تعبير جديد هو «الغلو». وكان عبد الملك قد اتهم الخوارج بأنَّهم «غلاة» لأنَّهم لم يظهروا تجاه معاوية أي تساهل أو استعداد للتفاهم. ويرد ابن إباض على ذلك بقوله: إنَّ «الغلو» ليس سوى الانحراف عن المعيار الذي وضعه الله؛ أي إنَّه يعيد الكلمة إلى ناقده. وأخيراً اتهم عبد الملك الخوارج بأنَّهم خرجوا على جماعة المسلمين. لكن ابن إباض يرى الأمور بطبيعة الحال بشكل آخر. فهو يدعي أنَّ الأسلاف، الذين يعتبرهم طبعاً رواداً يقتدي بهم الخوارج، كانوا دوماً موالين بصدق لأبي بكر وعمر. لأنَّ الخليفتين الأولين للنبي محمَّد كانا الوريثين الحقيقيين لحكم المجتمع النبوي. ولقد تقيدا كلاهما بالقرآن كدليل لتصرفاتهما وتابعا بذلك السير على خطى محمَّد. أمَّا عثمان وعلي ومعاوية فلم يكن في وسع المؤمنين تأييدهم لأنَّهم ابتعدوا عن الأحكام الإلهية التي جاء بها النبي. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾[1] يستخدم ابن إباض هذه الآية القرآنية لتبرير التمرُّد الخارجي، ولكن هذه الآية لا تغطي، حسب رأيه، هوس المتطرفين بالحرب؛ هؤلاء المتطرفون أصبحوا هم نفسهم مرتدين عن الدِّين، كفَّاراً، انفصل عنهم هو وجميع المعتدلين. وفي الختام يناشد ابن إباض الخليفة أن يؤسس الحكم على أحكام كتاب الله وحده دون أي شيء آخر. ويتابع القول: هذا ما تمسك به النبي والخليفتان الأولان، وينبغي على الجميع السير على هذه «السُّنَّة» لكي يتوقف الشقاق وإراقة الدماء[2].

لم تدم طويلاً الاتجاهات المتطرفة في حركة الخوارج. بالمقابل أسس الإباضيون في عمان إمامة خاصة بهم امتد تاريخها إلى الزمن الحاضر. وحقَّقوا

---

(1) سورة التوبة، الآية 123.

(2) سالم بن حمد الحارثي: **العقود الفضية في أُصول الإباضية**، دار اليقظة العربية، 1974م، ص121 ـ 138.

تسلُّطه. إلَّا أنَّهم يعلِّلون هذا الرأي بصورة مختلفة، بأنَّ معاوية وخلفاءه استولوا على الحكم بصورة غير شرعية.

ولكن لنعد الآن إلى عبد الله بن إباض! ينهي ابن إباض تعداداً للمخالفات التي وقع فيها عثمان بصفته خليفة في سورة محمَّد: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَى ۙ ٱلشَّيْطَٰنُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ ﴾[1]. هذه هي الآية التي تستند إليها التعاليم الخوارجية عن الارتداد عن الدِّين. وحسب هذه التعاليم يتعيَّن على جميع المؤمنين أن يتنصلوا من عثمان المرتد. وبدوره ينجم عن ذلك واجب «الجهاد» الذي لجأ إليه علي في أول خلافته. وكان عبد الملك قد أشار في هجومه على الخوارج إلى المكانة المتميزة لعلي بن أبي طالب المشتقة من قربه وقرابته للنبي. وكان الخليفة ينتقد بذلك، على الأرجح، الحقد الذي لاحق به الخوارج علياً والذي دفعهم في نهاية المطاف إلى رفض أي حكم يستند إلى الشرعية المستمدة من النسب. حاول عبد الله بن إباض تخفيف حدة هذا التأنيب. فقال: إنَّه لم يزل واثقاً من مكانة علي. ولكن ليس في القرابة من محمَّد يكمن الخلاص وإنَّما في الحق الموحى به، وهذا الحق تخلى عنه علي في صفين وتورط نتيجة لذلك في الكفر. «واعلم، أنّما علامة كفر هذه الأُمّة الحكم بغير ما أنزل الله». والرجل الذي يتابع الأهداف الخاصة به لا يصلح للمحافظة على العقيدة. والخلاص (السلام) لا يحصل عليه المرء إلَّا بتمسكه بالقرآن. كما أنَّ ادعاء عبد الملك بأنَّ الله هو الذي قاد يد معاوية عند الثأر، يرفض رفضاً قاطعاً. وهذا القول للخليفة هو دليل آخر على المفهوم الأموي لـ«الوكالة» باسم الله التي رفضها القدريون كتقييد للقدر البشري المفترض من قبلهم، ويرفضها عبد الملك بن إباض لأنَّها تبرر تصرفاً للحكم لم ينصّ عليه القرآن أو يرضى به. وأن يكون الحاكم مكلّلاً بالنصر فهذا لا يعني بالضرورة أنَّه يطبق إرادة الله؛ إذ إنَّ فرعون أيضاً انتصر في بادئ الأمر لكنَّه مع ذلك كان منذ البداية العدو الصريح لله. وعندما طالب معاوية بالثأر لعثمان بصيغة لا

---

(1) سورة محمد، الآية 25.

ـ 101هـ/ 717 ـ 720م)، الذي أراد تخفيف حدَّة التوترات الدينية السياسية في الدولة، إلى إبعاد الخوارج عن المبالغة في تمجيد أبي بكر وعمر؛ قائلاً: إنَّ هذين الخليفتين أيضاً كانت لهما أخطاء، ومع ذلك لم يشهر أجداد الخوارج السيف ضدهما[1]. وبطبيعة الحال لم يتمكن عمر بن عبد العزيز من تخليص الخوارج من الشخصيتين اللتين تقوم عليهما وحدتهم.

5. الشيعة:

كان الشيعة في الأصل حزب علي «شيعة علي» في الحرب الأهلية الأولى. بعد انشقاق من سمّوا فيما بعد الخوارج وبعد هزيمة علي في الصراع مع معاوية أصبح علي في وضع لا مخرج له. فقط بلاد الرافدين كانت بقيت تحت حكمه، وهذه المنطقة أيضاً لم يكن يسيطر عليها تماماً لأنَّ الخوارج كانوا يحاربون هناك ضدّه بكُلِّ قسوة ومرارة. بعد اغتيال علي ارتأى ابنه البكر الحسن، المولود من فاطمة بنت النبي محمَّد، أنَّه من الحكمة عدم قبول التركة التي بايعه عليها أنصاره وآثر المصالحة مع رجل الساعة معاوية والعيش في الحجاز حياة غير مريحة بالتأكيد لحفيد النبي. أمَّا أخوه الأصغر الحسين فقد استجاب بعد وفاة معاوية لدعوة شيعة علي في الكوفة لقيادة تمرّد ضد الأمويين إلَّا أنَّ هذا التمرُّد انهار بصورة مأساوية لما أصبح جدياً. ولم يزل الشيعة حتى اليوم يتذكرون مقتل الحسين سنة 61هـ/ 681م في كربلاء كانتصار صارخ للشرّ على القوى المعتمدة على الله والتي دخل حفيد النبي الأصغر في معركة بطولية لا أمل فيها في سبيل الدفاع عنها. لكن شهادته تعدّ شهادة ساطعة على عدالة القضية الشيعية ويجب أن يكون الحزن عليه غضباً على الدولة الإسلامية إن لم تكن شيعية.

أعطت الحرب الأهلية الثانية، والأزمة العميقة التي وقعت في الخلافة الأموية وأدَّت إلى نقل السلطة إلى الفرع المرواني من الأسرة الحاكمة، الشيعة دفعاً

---

(1) عبد الله بن عبد الحكم: **سيرة عمر بن عبد العزيز**، تحرير أحمد عبيد، دمشق، بيروت 1967م، ص84.

في القرن الثامن نجاحاً في شمال إفريقيا أيضاً وخاصة عند البربر؛ فأسسوا إمامة في منطقة الجزائر الحالية وفي جبل النفوسة قرب طرابلس في ليبيا. لم يتمكن الخوارج من التأثير بصورة حاسمة على مجرى التيار الرئيسي للتاريخ الإسلامي. لكنَّهم يحتلون مكاناً بارزاً في تشكّل علم الكلام الإسلامي. إذ إنَّ بعض التصورات المهمة وجدت عندهم قبل غيرهم. فهم يؤكدون، مثل القدريين، على المسؤولية الفردية للمؤمن عن خلاصه وسلامة روحه، لكنَّهم تجاوزوا تعاليم القدريين بأن وضعوا للمسلمين مقياساً للسلوك الصحيح لا يتغيَّر ولا يتبدَّل ألا وهو: القرآن. في كفاحهم من أجل هذه الفكرة وضعوا متعمدين صورة معاكسة للظروف الدينية والسياسية السائدة في العهد الأموي. فلم يكتفوا بالتعليل الكلامي للمسؤولية الشخصية عن الخلاص، بل التزموا بطريقة حياة مستمدة من القرآن يحصل كل من يتبعها على مكان في الجنَّة. وكما كان الحال في المجتمع الإسلامي الأول وكما كان، حسب اعتقادهم، في عهد أبي بكر وعمر يجب أن يكون كل حديث وكل تصرف مستمداً من القرآن مباشرة. فأصبح القرآن (الوحي) المؤسسة التي تضمن للخوارج بعد وفاة النبي «الهداية» النبوية[1].

بناءً على هذه التعاليم رسموا صورتهم عن التاريخ الإسلامي الأول: محمَّد نفسه ومن بعده أبو بكر وعمر هم شخصياتهم الإيجابية؛ أما علي والأمويون فيجب الابتعاد عنهم لأنَّهم تخلوا عن «الهدى» وكانوا «أئمَّة الضلال»[2]. إلى جانب القناعة بأنَّهم وجدوا في القرآن المؤسسة البديلة[3] للهداية النبوية التي مكَّنت من متابعة الظروف السائدة في المجتمع الإسلامي الأول والضامنة للخلاص، كانت هذه الصورة للتاريخ القوة الموحدة الأكثر فعالية للخوارج. فمن اعتمدها انفصل في الوقت نفسه عن الأمويين، وأيضاً عن الشيعة الذين كان علي وأحفاده قادة الخلاص بالنسبة لهم. سعى الخليفة عمر بن عبد العزيز (تولى الحكم 98

---

(1) سالم بن حمد الحارثي: **العقود الفضية في أُصول الإباضية**، ص137.

(2) المصدر نفسه، ص137.

(3) ناغل، **الهداية والخلافة**. Nagel: *Rechtleitung und Kalifat*, 39ff

من حربه ضد طلحة والزبير، أراد، كما يبدو، وضع حد لحكم المجموعة المكية القديمة التي هاجرت مع محمد إلى المدينة وانتزعت لنفسها السلطة هناك. علاوة على ذلك كان الأوس والخزرج يعدّون في منظومة النسب في ذلك الزمان من عرب الجنوب، وليس من عرب الشمال كقريش. لكن علياً كانت له علاقات زواج مع القبائل العربية الجنوبية[1]. ذلك أنَّ أم ابنه المذكور آنفاً محمد كانت تنتمي إلى تلك القبيلة التي نشط فيها «النبي» مسيلمة، الخصم الخطير للنبي القرشي محمد. وتجدر الإشارة إلى أنَّ زعيم بني حنيفة كان يضع على رأسه تاجاً كعميل للشاه الساساني[2] ـ وعلى هذا الأساس كانت مطالبة قريش بالسلطة لها وقع المتسلق الذي لا يستحي. كما أنَّ عرب الجنوب ردوا على التحدي القرشي بالإشارة إلى تاريخهم الأقدم جداً ـ والمتخيل في جزء منه ـ الذي وجد انعكاساً له في العهد الأموي في الأدب الروائي الأسطوري المتضخم[3].

هنا نجد أحد جذور الفكر الشيعي: أنَّ الحكم الكاريزماتي يمكن أن ينتقل ضمن أسرة معيَّنة بموجب وصاية موثقة. بعد محمَّد، النبيّ، كان يجب أن يأتي علي الذي كان، حسب زعم الشيعة، قد سمَّاه محمد صراحة خلفاً له «وصي». في نصّ يلخص آراء عبد الله بن سبأ اليهودي اليمني الذي اعتنق الإسلام، وصاحب أفكار الشيعة الأولى، جاء قوله: لكُلِّ نبي وصي لرسالته. وكما أنَّ محمَّداً خاتم الأنبياء فإنَّ علياً خاتم الأوصياء وكل محاولة لمنع علي من ممارسة المهمة التي أوكلت إليه بموجب وصية النبي هي أسوأ إثم على الإطلاق يمكن أن يتصوره المرء؛ ولقد قام عثمان بهذه الجريمة ولذلك حان الوقت للتحرك. وأن تكون تصورات للشرعية من هذا النوع موجودة لدى القبائل العربية الجنوبية فهذا ما يؤكده أدب

---

(1) كانت له أيضاً روابط زواج مع ثقيف (انظر الحاشية 1 على الصفحة السابقة) استخدمت بالتأكيد لأغراض سياسية أيضاً (المصعب بن عبد الله الزبيري: **«نسب قريش»**، تحرير ليفي بروفنسال، القاهرة 1953م، ص44).

(2) **الموسوعة الإسلامية**: «حنيفة».

(3) تليمان ناغل: **الإسكندر الكبير في الأدب الشعبي الإسلامي المبكر**، فالدورف 1978م ص92 وما بعدها.

جديداً وخاصة في العراق. تحت قيادة المختار بن أبي عبيد، وهو عربي من قبيلة بني ثقيف، قاوموا حتى سنة 67هـ/ 687م الجهود التي بذلها عبد الملك لإخضاع بلاد الرافدين إلى السلطة الأموية. وكان المختار قد ادعى أنَّه يقود الشيعة بتكليف من الابن الثالث لعلي من امرأة من قبيلة بني حنيفة هو محمد «ابن الحنفية»؛ لسنا متأكدين من صحة هذا الزعم لكننا لن نتابع الموضوع إلى أبعد من ذلك[1].

يسجل التاريخ حتى نهاية العهد الأموي العديد من الثورات الشيعية الصغيرة معظمها في العراق أو انطلاقاً منه. لكن الخطر القاتل للخلافة الدمشقية برز عندما اتحدت الأفكار الشيعية والقوى التي تبنتها في تيار عريض ضد الأمويين حمَّس الجماهير بالشعار القائل بأنَّ حكم بني عبد شمس المتهمين باقتراف الذنوب والآثام يجب أن يستبدل بخلافة إسلامية حقيقية يتولاها رجل من بني هاشم، «رجل من سلالة محمَّد يوافق عليه الناس بالإجماع»[2]. في سنة 132هـ/ 750م تمَّ في الكوفة تنصيب السفاح خليفة وهو من أحفاد العباس عمّ النبي محمَّد. رأى شيعة علي أن «الحركة الهاشمية» قد خذلتهم. ولقد لاحق العباسيون الشيعة بقسوة لا تقل عن قسوة الأمويين وبذلوا كل ما في وسعهم لمحو حقيقة أنَّ الفضل في صعودهم يعود في نهاية المطاف إلى الشيعة.

من أجل التحدث عن مساهمة شيعة علي الأولى في نشوء علم الكلام الإسلامي ينبغي العودة إلى زمن الجماعة الإسلامية الأولى في المدينة. تصالح محمَّد سنة 9هـ/ 630م مع المكيين، وحدث هذا على حساب «الأنصار» المدينيين، هكذا كان شعور الأنصار على الأقل. ولا شكّ في أنَّ الاستياء استمر لدى الأنصار؛ في الحرب الأهلية الأولى نجد كثيرين منهم بين الموالين لعلي الذي، كما تبيَّن

---

(1) قاوم بنو ثقيف سعي قريش إلى الحكم والذي بلغ ذروته بدخول محمَّد سنة 9هـ/ 630م إلى مدينة آبائه مكَّة. عن أبكر تطور للشيعة يتحدث هاينتس هالم في كتابه: «**الشيعة**»، دار مشتات 1988م، ص10 ـ 26.

(2) ناغل: **أبحاث عن نشوء الخلافة العباسية**، 108.

Nagel: Untersuchungen. Zur Entstehung der abbaidischen Kalifats.

تنفيذ الشعائر الدينية؛ أما عند الشيعة فقد بقي الإمام على الدوام أكثر من ذلك: بما أنَّه يحمل شيئاً من جوهر النبوة فقد اكتسب صفات تؤهله لأن يكون شفيعاً، وسيطاً للخلاص.

لما هاجر محمد إلى المدينة نزلت عليه الآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍۚ قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ مَن جَآءَ بِٱلْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[1]. ويُقال: إنَّ عبد الله بن سبأ أعطى هذه الكلمات تفسيراً خاصاً: إنَّ عودة محمد إلى هذه الأرض مؤكدة أكثر من عودة المسيح[2]. هنا نلامس الجذر الثاني للإسلام الشيعي، الإيمان بظهور المهدي. حتى الآن لم يأت اليوم المبارك الذي يتحقق فيه التطبيق الكامل للشرع الإلهي؛ ولكنه آت لا ريب فيه، حيث إنَّ الله سيضع عمَّا قريب الحكم في يدي الوريث الشرعي من ذرية محمد، الإمام الحقيقي الذي سيملأ الأرض عدلاً وسلاماً. بهذه الأفكار جذبت الحركة الشيعية في مجرى التاريخ الإسلامي دوماً وأبداً الناس وقلبت أكثر من مرة النظام القائم، كالخلافة الأموية في دمشق. بالنسبة للخوارج كانت هذه الأفكار، حسب فهمهم للإمامة، غريبة. فهم لا يعتمدون على منقذ وإنَّما يعالجون الأمور بأنفسهم. أما عند الشيعة فإنَّ التبشير بظهور المهدي، مرتبطاً بالهالة المعطاة للقائد من آل النبي، يؤدِّي إلى تمييع مبدأ المسؤولية الفردية عن الخلاص: علي مشمول مثل محمد، بفضل قربه من النبي وقرابته له، بالهداية الإلهية؛ وكل من يرفض قيادة علي يكون في خطأ ديني؛ والإمام يتطور إلى ضامن للهداية ولطريق السلام. والإيمان به يصل إلى درجة التصرُّف الصحيح. إذ إنَّ الإمام لديه العلم الصحيح والموحى به من الله لتفسير الفرائض الدينية، التي أوحى بها الله إلى النبي، وتطبيقها بشكل صحيح. ولقد ساد هذا الرأي في آخر العهد الأموي في الأوساط الشيعية: «اذهبوا شرقاً أو غرباً فلن تجدوا علماً

(1) سورة القصص، الآية 85.

(2) الطبري: **تاريخ**، الجزء الأول، 2942؛ انظر ناغل:

Nagel: *Staat und Glaubensgemeinsd*, aft,108f.

الأسطورة المذكور آنفاً الذي يستخدم تعبير «الوصاية» عند وصف انتقال الحكم من «ملك متوج» إلى آخر فمعاوية، مؤسس الأسرة الحاكمة الأموية، لم يتمكن، كما أثبتت الأحداث بعد موته، من فرض ابنه يزيد دون إشكالات لتولي العرش؛ ذلك أنَّ «ملكية» قرشية عربية شمالية كانت تعدّ بدعة غير مألوفة، وأدان صحابة النبي القدامى بمنتهى الشدة كل سعي إلى هذا الهدف.

أمَّا الشيعة فقد كانوا يدعون إلى هذا بالذات، ولكن ضمن شروط مختلفة كلياً عن الأمويين: هنا كان الأمر يتعلق بتوريث كاريزما (هالة، هيبة) النبي المعلّلة دينياً داخل ذرِّيَّة صهره (زوج ابنته) علي؛ كان القائد الشيعي للمؤمنين سيعدّ «إماماً» ولقد جاء في الآية ﴿يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾[1] في هذه الصورة يبدو أنَّ تعبير الإمامة، كما يستعمله الشيعة والخوارج، اتخذ منشأه الأصلي. إنَّه مؤسسة الحكم لجماعة المؤمنين الذين يسخرون حياتهم كاملة لتطبيق التعاليم الإلهية. ولذلك تختلف الإمامة جذرياً عن تلك «الملكية» التي يجسِّدها الأميون والتي تمتد، حسب الفهم القرشي، إلى زمن ما قبل محمَّد، إلى زمن الشرك الشائن. يستعمل الشيعة الأوائل والخوارج تعبير «الإمامة»[2] بمعنى قيادة جماعة مكافحة هي حسب رأيهم الوريث الحقيقي الوحيد للجماعة الإسلامية النبوية الأولى. نتعرف هنا على كلي الاتجاهين من جذور عربية مشتركة، لكن الشيعة والخوارج وضعوا لـ«الإمامة»، بعد انفصالهم معنيين مختلفين لا مجال للتوفيق بينهما: بالنسبة للخوارج يجب أن يثبت القائد كفاءة عالية في القتال لكي يحافظ على جماعة المؤمنين ويوسع نفوذها أمَّا بالنسبة إلى الشيعة فتعني منصباً يتمتع صاحبه بهالة دينية مستندة إلى وصية سلفه وفقط من ذرية علي حصراً. عند الخوارج يمكن أن تتطور الإمامة بسبب عدم اعتمادها على النسب إلى قيادة مجتمع موحد في

---

(1) سورة الإسراء، الآية 71.

(2) «الإمامة» قيادة «أمة المؤمنين» ذات مضمون ديني وعلى هذا الأساس تختلف جذرياً عن حق القرشيين المزعوم في قيادة العرب.

أنَّه لا يوجد في الإسلام وسطاء للخلاص وأنَّ النبي نفسه تعين عليه الاكتفاء بنقل الرسالة الإلهية ـ والقرآن يذكّره بذلك مرة بعد أخرى[1] ـ فإنَّ الأئمَّة الشيعة لا يجوز تسميتهم «مخلّصين»، بل وجدوا لهم الاسم «حُجَّة». تيمناً بالآية ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[2] يصبح الإمام الذي يعيش بين المؤمنين حجَّة الله تجاه البشرية التي ستتعلّل يوم القيامة في ضوء ذنوبها بأنَّها لم تعرف شرع الله أو لم تعرف عنه ما يكفي. «والله ما ترك الله أرضاً منذ قبض آدم عليه السلام إلّا وفيها إمام يُهتدى به إلى الله وهو حجته على عباده، ولا تبقى الأرض بغير إمام حجة لله على عباده»[3].

كما أوضحنا على مثال الخوارج فإنَّ العقيدة المتشكلة والصورة التاريخية للاتجاه العقائدي متشابكان جداً. وينطبق هذا على شيعة علي أيضاً. في بادئ الأمر كانت في حاجة إلى تبرير حقيقة أنَّ علياً كان متعاوناً مع قتلة عثمان. وكان في إمكان الشيعة الإشارة إلى أنَّ القرشيين أنفسهم لم يساعدوا عثمان خلال محاصرة المدينة. لكن الأهم بالنسبة للفهم الشيعي للتاريخ هو التعظيم الشاعري لأحداث صفين بصور عربية قديمة، حيث وُصف علي بأنَّه قد قام في حياة محمد بأعمال بطولية خارقة. هنا توفرت المادة اللازمة لتحويل هذا الرجل إلى بطل. ومن الأقوال الأحدث في وصف علي أبيات للنجاشي بن الحارث بن كعب[4]. فهو يمدح علياً ويزعم أنَّ طاعته ملزمة بأمر من الله:

وصـي رسـول الله مـن دون أهله   ووارثـه بعد العـمـوم الأكـابـر[5]

---

(1) الآية 89 من سورة الحجر ﴿وَقُلْ إِنِّىٓ أَنَا ٱلنَّذِيرُ ٱلْمُبِينُ﴾؛ في سورة التوبة الآية 31 ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ يتهم اليهود والنصارى بأنَّهم اتخذوا وسطاء لخلاصهم.

(2) سورة النساء، الآية 165.

(3) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص194 وما بعدها.

(4) النجاشي = قيس بن عمرو؛ انظر بشأنه: فؤاد سزكين: **تاريخ الأدب العربي**، الجزء الثاني ص307.

(5) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص160 وما بعدها.

صحيحاً إلا عندنا أهل البيت عليهم السلام». وتنسب إلى محمد نفسه القول التالي: «أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد العلم فليأته من بابه»[1].

التوجه إلى الإمام في شؤون العقيدة الدينية هو، بالنسبة إلى الشيعة، الطريق الوحيد للنجاة يوم القيامة. وبصورة متزايدة يعطى الأئمَّة من ذرية علي دور المخلِّص. جعفر الصادق (توفي سنة 148هـ/ 765م)، الرجل الذي يحتل مكانة مركزية في تشكل العقيدة الشيعية، يقول لأتباعه واعظاً ومنبهاً: «أيُّها الناس، إذا ما شهدتم اضطرابات وكأنَّه يجب عليكم عبور الليل المظلم، اضطرابات يهلك فيها الفارس السريع والواعظ البليغ والقائد مع أتباعه، عندئذٍ تمسكوا بأسرة محمد! أعضاؤها يقودونكم إلى الجنَّة، يطلبونكم إلى هناك يوم القيامة. وتمسكوا بعلي! والله، لقد أكدنا له الولاء مع نبينا محمد. فما الذي خطر على بال الناس؟ الحسد مثلاً؟ قابيل حسد هابيل وكان مشركاً!». ويتابع جعفر الصادق القول: إنَّ الشعب تحت قيادة موسى تخلَّى عن نائبي هذا النبي، هارون ويوشع، ووقع في خطيئة الارتداد. ولذلك عاقبهم الله، «ومع هذه الطائفة تجري الأمور تماماً كما مع الإسرائيليين. لماذا تنقادون؟ فما الذي يجمعني مع أبي بكر وعمر؟ ويل لكم! لا أعرف حقاً ما إذا كنتم أغبياء أو تتغابون. لا أعرف ما إذا كنتم قد نسيتم أو تتناسون. يجب أن تكون عائلة محمد بالنسبة لكم بمثابة الرأس من الجسد، لا بل وبمثابة العين بين حواس الرأس». في العديد من الروايات الشيعية الأخرى توضح الوظيفة الخلاصية لذرية علي. «نحن الملجأ الآمن لمن يلجأ إلينا؛ الضوء لمن يريد الاستنارة بنا؛ المظلة الواقية لمن يبحث عن حماية عندنا. من يحبنا يكون عندنا في أعلى مقام ومن ينصرف عنَّا يسقط في النار». «ألا إن مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من قومه، من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق»[2].

لا يمكن أن يكون دور المخلّص أكثر وضوحاً ممَّا ورد أعلاه. ولكن وبما

---

(1) ناغل: **الهداية والخلافة**، 214 ـ 216.

Nagel: *Rechtleitung und Kalifat*, 185- 187.

(2) المصدر نفسه، ص191.

الشيعية عن رفض الخلفاء الثلاثة الذين جاؤوا قبل علي. وخاصة أولئك الشيعة الذين حصروا أئمَّتهم في ذرية الحسين كانوا أشدّ المتحمسين لهذا الرفض. كانوا يتداولون «كتاب نكبة أمير المؤمنين» الذي يُعدُّ مثالاً نموذجياً لاستغلال التاريخ لأغراض دينية: لمَّا كان صحابة النبي يتساومون على خلافته مارس علي التحفظ لأنَّه كان يريد الوفاق والسلام بين المؤمنين ولقد حافظ على السلام مرتين، مرة لما وضعت السلطة في يدي عمر ومرة عندما نُصِّب عثمان خليفة، وذلك بأن تنازل عن حقّه الصريح. «لو سميت نفسي خليفة وطلبت من الأمة مساندتي لكان من الممكن أن ينشأ تجاهي وتجاه قضيتي موقفان: كان جزء من الناس سيتبعني، محارباً أو مقتولاً في الحرب، إذا لم يتبعني الجميع، وكان آخرون سيعرضون عنِّي ويصبحون نتيجة لذلك كفاراً كونهم تقاعسوا عن مساعدتي أو رفضوا طاعتي». ولم يدخل علي الحرب ضد معاوية إلَّا مكرهاً. وما لبث أن تخلى عنه كثير من أنصاره وكان يخشى أن يصاب ابناه الحسن والحسين بالأذى. ولذلك وافق على اقتراح اللجوء إلى التحكيم[1]. بينما يظهر في هذا الكتاب كل من أبي بكر وعمر وعثمان على أنَّهم أشرار، يبقى بقية الصحابة في الخلفية دون أن يلعنوا بشكل صريح. لكننا نلاحظ في الزمن اللاحق جنوحاً متزايداً نحو التطرّف. ففي سنة 132هـ/ 750م سادت في دوائر الشيعة الحسينية القناعة بأنَّ جميع صحابة النبي قد أصبحوا مشركين وسقطوا في الضلال الديني لأنَّهم لم ينضموا إلى صف علي. في هذا التأزيم لصورة التاريخ يلاحظ المرء الانعكاس الواضح لمفهوم الإمامية الحسيني: علي هو القائد الحقيقي الوحيد للمؤمنين، الإمام الذي يضمن الخلاص. ومن لا يعترف به على هذا الأساس سيكون كافراً مصيره نار جهنم[2].

هناك اتجاهات أخرى في الشيعة لم تصل إلى هذا التطرف. ونذكر بهذا الخصوص الزيديين في المقام الأول. كان زيد، الذي ينحدر أيضاً من خط الحسين، قد هاجر سنة 122هـ/ 740م من المدينة إلى الكوفة. هناك ألحّ عليه شيعة

---

(1) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص172 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص178 وما بعدها.

لعلَّ العبارة الأخيرة إضافة لاحقة لأنَّها تتضمن رفضاً لتفسير مفهوم «أسرة محمد» (أهل البيت) حسبما تستعمله «الحركة الشيعية» ولكن فكرة كون علي وصي النبي وأن يتمتع لذلك بأفضلية خاصة على جميع من عداه، فقد كانت معروفة منذ عبد الله بن سبأ.

عند إسقاط هذه الفكرة على الماضي ينتج التصور أنَّ ليس عثمان فقط وإنَّما سلفاه أبو بكر وعمر كانا مغتصبين للحكم ولا يختلفان بأيِّ شيء عن الأمويين «المستبدين» الذي لقي الشيعة في عهدهم أشد المعاناة. وبذلك ينقل النزاع بين علي ومعاوية إلى مستوى جديد أعلى. فلم يعد الأمر يقتصر على السؤال عن مطالبة معاوية بالثأر لقريبه عثمان وعمَّا إذا كان علي متواطئ مع القتلة؛ بل إنَّ المشكلة أصبحت الآن لماذا لم يتمكن علي منذ البداية تولي الخلافة بعد النبي مباشرة. وهكذا يصبح من الضروري إعادة تفسير وفهم التاريخ الإسلامي المبكر بكامله: كونه «وصيّاً» كان علي الخليفة الحقيقي لمحمد. وهذا ما يستخلص من التاريخ ومن الروايات والأقوال المعروفة عن محمد. ولم يتورع أنصار علي عن الزعم بأنَّ علياً هو أقدم المؤمنين بعد النبي على الرغم من أنَّه كان لم يزل طفلاً صغيراً عند بدء الوحي. هناك كثير من الشواهد على هذه الصورة الجديدة لعلي، التي هي أقرب إلى الأسطورة منها إلى الواقع، والتي لقيت قبولاً ليس فقط في الدوائر الشيعية. حتى الحسن البصري، الذي لم يكن شيعياً، كان يقول: إنَّ علياً كان أول من تبع محمداً وأدَّى الشعائر الدينية[1]. هذا التمجيد لشخصية علي ازداد قوَّة في الروايات التاريخية المؤثرة، ومنها أنَّ علي هو الذي اهتم بدفن النبي بعد وفاته بينما كان بقية الصحابة يتساومون على الخلافة؛ ونتيجة للغضب والحزن رفض علي فترة من الزمن مبايعة أبي بكر؛ وكما أوضحنا أعلاه كانت هناك أسباب أخرى كلياً هي التي دفعته إلى هذا التحفظ.

من هذه الروايات وما شابهها تطورت في حوالي سنة 81هـ/ 700م التعاليم

---

(1) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص164 وما بعدها.

إلى السيطرة على العرب. وبما أنَّ الخوارج والشيعة كانوا يعتبرون أنفسهم الوريث الشرعي الوحيد للمجتمع الإسلامي المديني الأول فقد أعاقوا، في صفوفهم على الأقل، الانتقال من الإيمان الإيجابي النشط إلى التقوى الشعائرية، إلى «الإسلام». هذا التطور جرى منذ أواخر القرن السابع، كما سنرى، بسرعة وقوة كبيرتين وأدَّى في نهاية المطاف إلى أنَّ الخوارج والشيعة صاروا يبدون، من منظور المراقب المولود لاحقاً، كاشتقاقات من التيار الرئيسي العريض للإسلام على الرغم من أنَّهم هم بالذات تظهر عليهم ملامح القدم. كلاهما، الخوارج والشيعة، حصلوا على رفد كبير من صفوف الداخلين في الإسلام من غير العرب. ولذلك تهيَّأ في هذين الاتجاهين المناخ الثقافي، الذي تطغى عليه اللغة العربية، والغنيّ بروافد من مناشئ مختلفة نتجت عنه في أوائل العهد العباسي المجادلات الكلامية التي دارت حول البرهان على الصلاحية العامة بحمل القرآن الأساسية والقابلية المتبادلة للتوفيق فيما بينها. بذلك بدأ جدل صار خلاله التيار الرئيسي العريض للإسلام يتهم جميع التوجهات العقلانية للمعرفة العلمية الإلهية بأنَّها انشقاقية ومفرّقة ولم يشارك في الجدل الكلامي إلَّا متأخراً وعلى مضض.

6. الإرجاء:

كان الخوارج والشيعة متلهفين إلى متابعة السير على خطى النبي محمد والتمسك بتركته دون أي تعديل أو تبديل، وكانوا واثقين بأنَّهم يملكون وحدهم الوسائل اللازمة لتحقيق ذلك: القرآن وحده أو في التأويل الذي يقدِّمه الأئمَّة المنحدرين من ذرية علي. هذه الثقة لا يقتصر تأثيرها على الرغبة في إصلاح جميع الانحرافات والتطاولات، ولو بقوَّة السيف؛ بل إنَّها تشترط أيضاً أن يكون المرء على الدوام متيقناً ممَّا يفعله، وممَّا لا يفعله، المؤمن الفرد، وممَّا يجب أن يكون عليه المجتمع، وكيف يجب أن يحكم القائد. وباختصار، فإنَّ ما نراه في العالم يجب، في التفاصيل أيضاً، أن ينظم حسب خطة الخلاص الإلهية الموحى بها إلى النبي محمد. هناك صعوبتان تعترضان هذا المخطط. إذ أفلا يمكن أن يكون هذا اليقين خادعاً؟ تجاوز الشيعة هذه الصعوبة بفكرة روحانية الإمام وإلهامه. لكن

مختلفون لكي يثور ضد الخلافة الأموية. نجح زيد، الذي قد يكون، سياسياً، أذكى رجل بين أحفاد علي، في كسب كثير من الأنصار الذين لم يكونوا من «الحسينيين» فقط، بل كان بينهم بعض الخوارج أيضاً. ولذلك من الممكن اعتبار ثورة زيد مقدمة لـ«لحركة الهاشمية» التي أسقطت بعد عشر سنوات الخلافة الأموية. بما أنَّ زيداً كان يسعى إلى النصر السياسي والعسكري، تعين عليه رفض التطرف المذهبي واتباع سياسة الحلول الوسط التوفيقية. وهذا ما يمكن قراءته أيضاً من الصورة التي ترسمها الشيعة الزيدية عن التاريخ. بالنسبة لهم لا يعتبر أبو بكر وعمر مرتدين بأيِّ حال ولا كفاراً؛ كما أنَّ خلافتهما صحيحة ولا لبس فيها. لكنهم يقولون: بأنَّهما يتخلفان عن علي في المناقب والفضائل. لكن هذا كله لا يعد بالنسبة للزيديين مصيبة ولا ضلالاً دينياً. فحسب تعاليمهم يمكن أن توجد حالة تاريخية تكون فيها «إمامة المفضول» مفيدة. وبناءً على ذلك لم يتمكن الإمام أبداً في الشيعة الزيدية اكتساب دور الشخص الضامن للخلاص. بل كان على الدوام الداعي إلى الجهاد وإلى كسب رضا الله يوم القيامة، الأمر الذي يتحمل مسؤوليته المؤمن الفرد حصراً وشخصياً[1].

كان الخوارج والشيعة على حدٍّ سواء ينشدون مجتمعاً من المؤمنين تسود فيه الظروف التي كانت قائمة في المدينة في عهد محمد. وينبغي أن يسيطر على الحياة اليومية تطبيق الشرع الإلهي الموحى به إلى النبي. ولكن كيفية تحقيق ذلك، فهذا ما اختلفوا عليه. فبينما كان الخوارج يريدون الاعتماد على القرآن كحالة بديلة للهداية النبوية، أصرّ الشيعة على الإمامة الكاريزماتية التي يجسّد صاحبها استمرار الهداية النبوية، ولكن فقط على مستوى التأويل لما أوحي به إلى النبي والذي لا يمكن تطويره أو توسيعه؛ إذ لو حدث هذا لكان مساساً بالقول: إنَّ محمداً خاتم الأنبياء. كون الخوارج والشيعة يقتدون بالمجتمع الإسلامي النبوي الأول وحده وينشدون تحقيقه فقد جعلوا الملامح الكونية لرسالة محمد قابلة للاستثمار بمقدار لم يبلغه أبداً الأمويون الذين كانوا يستندون إلى تقاليدهم القرشية الرامية

(1) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص378 ـ 398.

انتصار تصوراتهم عن الخلافة وعن كينونة المجتمع القائم على أساس ديني، قد بدأت تنضج شيئاً فشيئاً وأحيت بعد ذلك بوقت قصير الجدل الكلامي الذي كان قد بدأ. أقدم شاهد على ذلك مقترن باسم الحسن، أحد أبناء محمد ابن الحنفية. في سنة 67هـ/ 687م نجد الحسن إلى جانب المختار، لكنه ما لبث أن غادره بعد زمن قصير، ولعلَّ ذلك يعود إلى ما رآه في محيطه من رعاية للغلو المذهبي، لكي يتصالح مع الأمويين[1].

الحسن بن محمد مؤلف بحث قصير يناقش فيه بصورة نقدية أفكار القدريين يتضمن البحث نحو أربعين سؤالاً إلى دعاة القدر البشري المؤثر بصورة غير محدودة. جميع هذه الأسئلة مصححة بحيث تضيق الخناق على خصوم الحسن وتثبت في النهاية عدم صحة رأيهم[2]. يستخدم الحسن في بادئ الأمر حججاً من تاريخ الخلاص الديني: لقد أرسل الله الأنبياء لكي يهدوا الناس ومنذ تلك اللحظة لم يعد في وسعهم الكلام إلَّا بالتطابق مع كلمته؛ ولم يكن في استطاعتهم، حتى ولو أرادوا، السكوت عن الرسالة التي كلِّفوا بها ولا تزويرها. وهذا ما يجب على القدريين أيضاً الاعتراف به، وإلَّا فإنَّه سيتعيَّن عليهم الشكّ في صحة الوحي الإلهي الإسلامي. هناك مثال آخر يُبيِّن لنا كيف أنَّ الحسن بن محمد يستخدم تاريخ الخلاص لدعم حججه: ينبغي على القدريين أن يقبلوا بأنَّ الله خلق آدم وحواء للعيش في الجنَّة وأنَّ الخطيئة التي طردوا بسببها من هناك يتحمَّلان هم أنفسهم مسؤوليتها؛ إلَّا أنَّ الحسن يشير إلى أنَّه قد كان مقرراً قبل ذلك أن يعيش الناس على الأرض ويموتون عليها ويستدعون منها للحساب يوم القيامة[3]. أي إنَّهم قد قرروا هم نفسهم الوقوع في الخطأ! فإذا ما كان الله لم يرَ في الإنسان إلَّا

---

(1) أخبار عن سيرة حياة الحسن ترد عند:

Van ESS, *Anfaenge muslimischer Theologie*, 1ff.

(2) انظر ص100 أدناه.

(3) يشير الحسن في هذا الصدد إلى الآية ﴿ قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ ﴾ [الأعراف: 25]، والآية: ﴿ مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ ﴾ [طه: 55].

الصعوبة التالية لم يستطيعوا هم أيضاً التغلب عليها: فعل الإنسان يفشل بين حين وآخر أو يؤدِّي إلى نتائج مفاجئة وغير متوقعة.

وهكذا أدَّى عزم الخوارج والشيعة على تأييد الظروف، التي كانت سائدة في المجتمع الإسلامي الأول، ليس إلى السلام والوحدة وإنَّما إلى الانشقاق والكراهية وإراقة الدماء. كما أنَّ القدريين، الذين توصلوا بالتأمُّل الديني المنطقي إلى أنَّ الإله العادل لا يمكن أن يحكم على الإنسان سلفاً بدخول النار، تعين عليهم مواجهة السؤال عمَّا إذا لم يكونوا قد بالغوا جداً، بافتراضهم حرية التصرُّف لدى الإنسان، في إمكاناته وقدراته. إذ إنَّ شروط السعي والطموح لا يُحدِّدها الإنسان نفسه وإنَّما الطرف الآخر، الله، ومن يستطيع أن يُحدّد في كُلِّ حالة الخط الفاصل بين نتيجة التصرفات المسؤول عنها الإنسان نفسه وبين الظروف المرافقة التي تتحدَّد حسب مشيئة الله؟ ولكن إذا لم يتحقَّق وضوح كامل حول هذه المسألة، عندئذٍ تكون أيضاً عدالة الخلق البسيطة، التي يوثق بقدرة الإنسان على تفسيرها، قد أصبحت ضرباً من الوهم. وعندما ينظر المرء إلى نتيجة الفعل فقط ويفترض أنَّ الله وحده سيصدر حكماً يوم القيامة تبعاً لهذه النتيجة، عندئذٍ يجب أن تبقى دون مراعاة تلك الظروف المرافقة التي تؤدِّي من حالة إلى أخرى إلى فشل تصرف مطابق لتعاليم الشرع والقانون، وبذلك سيكون الله غير عادل. فإذا ما أراد المرء إذاً المحافظة على الإيمان بالعدالة الإلهية، عندئذٍ لا يجوز الاعتراف بعدالة الخلق السطحية التي يقول بها القدريون ـ التي تخلَّى عنها بعضهم في أواخر العهد الأموي[1]. بل يجب على المرء أن يعترف بأنَّ الإنسان غير القادر على التحديد الدقيق لمسار ذلك الخط الفاصل لا يجوز أن يستبق حكم الله لأنَّ الله وحده يعرف الشروط الحقيقية لكُلِّ فعل.

من السهل الإدراك أنَّ مثل هذه الأفكار في الأزمنة المتحركة للحرب الأهلية الثانية، التي كان الشيعة والخوارج والأمويون وغيرهم يكافحون فيها من أجل

(1) انظر أعلاه، ص19.

واضحة كل الوضوح. لكن ما يتضح أيضاً هو الكمية الكبيرة لوجهات النظر التي كانت تقدم آنذاك من أجل الربط بصورة عقلانية بين القدرة الإلهية والمسؤولية الفردية للإنسان عن خلاص نفسه، ويتبيَّن كم كان من الصعب الدفاع عن الفكرتين معاً.. بحجج مقنعة. في بحث لاحق اعترف حسن البصري، الذي كان يدافع عن القدريين تجاه الخليفة الأموي عبد الملك، بأنَّ ما من أحد يستطيع تحديد هيئته أو عمره[1]، ولكنَّه لم يعمّم أبداً هذا الرأي كما يفعل الحسن بن محمد، الذي يُفكِّر بطريقة استنتاجية صحيحة ويتعرَّض لخطر تجاوز المسؤولية الفردية عن الخلاص. وكان القدريون المتطرفون قد تمسكوا بصورة استنتاجية مشابهة بقدرة الإنسان على تقرير حياته بنفسه. وكان الحسن البصري قد دعاهم، مشيراً إلى شروط التصرف الموضوعة من الله، إلى الحذر لكي لا ينسوا قدرة الخالق الفائقة. فالحسن البصري هو بذلك ليس فقط الشارح العقلاني للعقيدة الإسلامية، بل إنَّه اكتسب شهرته اللاحقة كممثل قيادي للزهد الإسلامي المبكر. والصوفية ترى فيه، وهو الذي تدور أفكاره غالباً حول الجانب الرُّوحاني من رسالة محمد، ومن هناك تلمس علم الكلام الإسلامي[2]، أحد روادها المهمين. وبذلك نتوصل إلى التعارض الأساسي في علم الكلام الإسلامي الذي لم يكن من الممكن تجاوزه بالحجج المنطقية: التعارض بين قدرة الله الشاملة والمتحكمة بكُلِّ شيء، من جهة، وبين المسؤولية الشخصية للإنسان عن تطبيق ما أنزله الله من سُنن، من جهة أخرى، ولقد ساهمت الأفكار الصوفية في التاريخ الإسلامي في بثِّ الحياة في علم الكلام، الذي وقع في أحادية لا يمكن إنقاذه منها، ومهدت الطريق لجولة أخرى من الصراع على توحيد ما لا يمكن توحيده بالحجج المنطقية.

ولكن لنعد إلى الحسن بن محمد. لو لم يكن لدينا سوى كتاباته ضد القدريين لتولد لدينا الرأي أنَّه يتبنَّى فكرة الجبر. لكن ما دفعه إلى الكتابة لم يكن بأيِّ حال

(1) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص73 وما بعدها.

(2) انظر هلموت ريتر: في مجلة **«الإسلام»**، 1933م.

Helmut Ritter: *Studien Geschite der islamischen Froemmigkeit.*

الخير، الأمر الذي يستنتج من الزعم بأنَّ آدم وحواء قد خلقا للبقاء أبداً في الجنَّة، فلماذا أعدَّ إذاً النار؟

لا يستطيع البشر، حسب الحسن، أن ينسوا ما علمهم إيَّاه الله، ألا وهو أنَّه هو، الخالق، موجود وأنَّه قد خلق اللَّيل والنهار، والدُّنيا والآخرة. ولا يمكن أن ينكر ذلك إلَّا كذَّاب وقح. وإذا ما كان الله قد خلق كُلّ شيء فلا شكَّ في أنَّه قد خلق أيضاً الكلام البشري: من المؤكد أنَّ القدريين سيضطرون إلى الموافقة مرة أخرى. لكن الكلام البشري يتضمن الصح والخطأ، الإيمان بوحدانية الله والشرك به، أسوأ فعل تجاه الله. بهذه الانعطافة تهيَّأت الأرضية لاعتبار جميع انفعالات الإنسان وأفعاله وعمره وإيمانه أو كفره نتيجة لمشيئة الله، أو، على الأقل، تتأثر بهذه المشيئة. من هذه النظرة يمكن أن ينطلق الإنسان إلى الفرضية القائلة بأنَّ الله يُحدِّد مسبقاً كل ما يحدث: حسب الآية ﴿ وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَيَقْطَعَ دَابِرَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[1] وعد الله أتباع النبي قبل غزوة بدر بأن يمكنهم خلال فترة قصيرة إمَّا من الاستيلاء على القافلة العائدة إلى مكَّة من سوريا أو الانتصار على القوة العسكرية التي أرسلت لحمايتها. ولنفترض أنَّ المسلمين كان في وسعهم على الرغم من ذلك التخلّي عن المعركة، عندئذٍ يزعم القدريون في الوقت نفسه أنَّه كان من الممكن ألا يفي الله بوعده. هناك العديد من مثل هذا النوع من الأمثلة التي يقدمها الحسن بن محمد للقارئ. وهو يبتغي منها جميعها التأكيد على أنَّ الله يقرر سلفاً ومتعمداً إيجاد مخلوقات للنار ومخلوقات للجنة وأنَّ هذه المخلوقات لا تستطيع فعل أي شيء ضد الإرادة الإلهية ـ تماماً مثلما أنَّها لا تستطيع تغيير الهيئة التي خلقت عليها[2].

في هذا الموقع تصبح الهوة التي تفصل الحسن بن محمد عن القدريين

---

(1) سورة الأنفال: الآية 7.

(2) ڤان إس: **بدايات علم الكلام الإسلامي**. ...J. Van Ess, Anfaenge

أبا بكر وعمر لم تقتتل فيهما الأمة ولم تختلف فيهما ولم تشك في أمرهما، وإنما الإرجاء فيمن عاب الرجال ولم نشهده»[1].

لا يتعلق الأمر هنا بأيِّ حال بالدعاية للفلسفة الجبرية (التحديد المسبق لكُلِّ شيء)، وإنَّما بعدم استباق حكم الله على الناس وخاصة عندما لا يكون المرء شاهداً على تصرفاتهم. والحسن بن محمد يعرف أنَّ الإنجازات التي قدمها الأسلاف لنشر الدِّين الإسلامي وبناء الدولة لم تكن دون جهد وتضحيات؛ لكن الفضل في تحقيقها يعود أيضاً إلى «عون الله». وعندما يشير في الخلاف مع القدريين إلى الجانب من التصرُّف الذي لا يتحدد من الإنسان، إنَّما يفعل ذلك فقط لكي يحتج على الحكم الساذج، ولكن المؤدي إلى خصام لا نهاية له، على أفعال الأسلاف وتقييمها على أساس النتيجة وحدها. إرجاء الحكم، الذي يعني في الوقت نفسه التخلي عن المبالغة في الاستناد اللامبالي إلى «القدر» البشري، يبدو كدواء شافٍ لأمة شتَّتها الصراع السياسي الديني، لكنَّها تعود بمجملها إلى الإيمان بنبوة محمد. و«الإسلام» يجب أن يكون الوسيلة التي توحدها. والإرجائيون الذين دخلوا التاريخ تحت اسم «المرجئة» كانوا يخشون عداوات حقبة جديدة من الوثنية، من المؤكد أنَّ الحسن بن محمد وبعض الرجال الذين كانوا يشاركونه أفكاره لم يكونوا يصلحون لتأسيس حركة قوية تُشكِّل نواة لتوحيد جميع المسلمين. كان ينقصهم في المقام الأول اللحظة المؤدية إلى التماسك وإلى جذب عدد كبير من الناس والمتمثلة في تفسير قوي ذي تأثير دعائي فعَّال للتاريخ الإسلامي المبكر، ولم يكن لديهم أفكار خاصة بهم عن كيفية متابعة العمل الذي حققه النبي محمد. لكنَّهم أدركوا أنَّه لا يجوز أن يتشبَّث المرء بتفسير ضيِّق لمفهوم الإيمان، بل إنَّ فقط «الإسلام» المفهوم بالمعنى الواسع يمكن أن يُشكِّل الأساس الناجح للأُمَّة التي أسسها النبي محمد. في هذا الرأي تقارب المرجئة من معاصريهم الإباضيين. ولكن كان هناك تيار آخر، كما سيبيّن المستقبل، أكثر قوَّة كتب لنفسه هذا المبدأ ولكن دون أن يفصح به صراحة كالمرجئة.

---

(1) جوزيف ڤان إسّ (المحرر): «كتاب الإرجاء» في مجلة *Arabica* العدد 21، 974. 23 (20 ـ 52).

الاقتناع بالجبر. عند الانفصال عن المختار، الذي كان يريد إقامة مجتمع المؤمنين الحقيقيين عن طريق الكفاح من أجل الإمام المنحدر من عائلة النبي (أهل البيت)، كان الحسن بن محمد يبتغي شيئاً آخر مختلفاً تماماً. في كتاب صغير وصلنا بعنوان «كتاب الإرجاء» يفصح عن طموحاته السياسية الدينية التي يجب في ضوئها فهم رفضه للفلسفة القدرية: يبدأ الحسن أفكاره بالقول إن الله قد أرسل محمداً لكي يبلغ رسالة معينة وهي الأمر بإلغاء العادات الوثنية. فما هي هذه العادات التي كانت نصب عينه؛ كما يتبيَّن من المضمون اللاحق كان يُفكِّر في النزاعات والعداوات القبلية التي لا تنتهي، والتي كانت تعرِّض حياة الناس دوماً للخطر [1]. ولكي يتمكن محمد من تحقيق المطلب السياسي الديني الذي كانت تحتويه الرسالة، اختار له الله «المهاجرين» و«الأنصار» ومنحهم جميعاً مجتمعين النصر. وفي الوقت نفسه وضع الله تعاليم دينية وقوانين لتنظيم الحياة يُعدّ التمسّك بها بمثابة الطريق الذي يؤدِّي إلى التوبة وبالتالي إلى كسب، أو إلى إعادة كسب، الانتماء إلى الإسلام. وفي مجتمع المدينة أصبح هذا الإسلام حقيقة واقعة. ولذلك يؤكد الحسن: «فالاجتهاد بالله والاقتصاد في السنة لا ينظرهم عنه رجاء من الدنيا أصابهم، ولا يضيعونه لشدة بلاء نزل بهم». وكان المسلمون الأوائل يتصرفون بعفوية وبصدق الإيمان حسب التعاليم الإلهية. «ثم نزل بهذه الأمة موعود الله الذي وعد من وقوع الفتنة يفارق رجال عليه رجالاً، ويوالي رجال عليه رجالاً». يذكر الحسن هنا التعابير التي يميّز الخوارج والشيعة بواسطتها بين أتباعهم وأعدائهم ويكفّر كل طرف منهم الطرف الآخر. «فمن أراد أن يسائلنا عن أمرنا ورأينا فإنا قوم الله ربنا، والإسلام ديننا، والقرآن إمامنا، ومحمد نبينا، إليه نسند ونضيف أمرنا إلى الله ورسوله، ونرضى من أئمتنا بأبي بكر وعمر، ونرضى أن يطاعا ونسخط أن يعصيا، ونعادي لهما من عاداهما، ونُرجي منهم أهل الفرقة الأول. ونجاهد في أبي بكر وعمر بالولاية، فإن

---

(1) ولهذا السبب يحذّر القرآن دوماً وأبداً من الانشقاقات، على سبيل المثال في الآية 13 من سورة الشورى ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ﴾.

الإباضيين. فالمرء لا يستطيع الوقوف دوماً في ساحة المعركة، بل يجب أن يكون في وسعه ممارسة حياة غير حربية ويتمكن من «البقاء جالساً في بيته، كما كانوا يقولون، وأن يسمح له بتطبيق الشعائر الدينية كعلامة على الانتماء إلى المجتمع الجديد الذي شكَّله النبي محمد. ذلك أنَّ الحروب المتواصلة كانت تذكّر جداً بالغزوات والصراعات القبلية في العهد الوثني الذي تمَّ تجاوزه. كان الحسن بن محمد يدعو قرَّاءه إلى أنَّ المجتمع الذي أسسه محمد يجب أن يختلف صراحة عن جميع المجتمعات السابقة بوحدة أعضائه. وبينما كان يؤكد هذا الجانب من عمل محمد، تولدت لديه القناعة بأنَّ عليه المصالحة مع الأمويين. إذ إنَّ الأمويين كانوا يُشكِّلون، على الرغم من وقوف أجدادهم، بني عبد شمس، في الماضي ضد النبي الذي هو من بني هاشم، في تلك الأثناء القوة السياسية الوحيدة التي تدعو إلى الأمل في إعادة الوحدة إلى جماعة المسلمين. ويبدو أنَّهم استغلوا عمداً في عهد الخليفة عبد الملك تلك المطالبة الواردة في القرآن بتأسيس جماعة موحدة للمؤمنين. لكنَّهم هم أيضاً لم يسلموا تماماً من تفسير التاريخ الإسلامي المبكر بطريقة تعمق العداء. حيث أمروا بسبّ علي بن أبي طالب على المنابر كل يوم جمعة بوصفه مدمراً للوحدة الإسلامية الأولى. ولكن الأهم من ذلك هو أنَّهم أشادوا بالعام 74هـ (الذي بدأ في 4 يونيو 691م)، نهاية الحرب الأهلية الثانية، بأنَّه «عام الجماعة»[1].

ولكن ليس فقط في محيط الخليفة ولدى «المرجئة» نشب انتقاد للشقاق «الوثني». في ذكريات بعض الصحابة الأوائل أو أبنائهم تسامت صورة الجماعة الإسلامية الأولى إلى حقبة لم تعرف بعد خصومات في مسائل الدِّين. وهكذا يجب أن تعود الأمور. ولذلك كان من الملحّ والضروري الابتعاد عن جميع النزاعات وكبح جميع المطامع. ويعدّ عبد الله بن عمر بن الخطاب، الرجل الذي

(1) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص258.

7. بدايات المذهب السُّنّي:

في بداية العهد الأموي تشكل نموذجان يريدان متابعة السير على خطى المجتمع النبوي الأول هما: النموذج الخوارجي والنموذج الشيعي كلاهما يرتكز على مفهوم الإيمان كما جاء في الآية ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَـٰلِكُمْ شَيْـًٔا إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1] والذي لا يقتصر على مجرَّد الإسلام وتطبيق الشعائر الدينية. والأعراب الذين «لما يدخل الإيمان في قلوبهم» تنفى عنهم مرتبة المؤمنين الحقيقيين. ولكن لا يرفضون هكذا ببساطة. ﴿وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَـٰلِكُمْ شَيْـًٔا﴾، يؤكد لهم. وبعد ذلك مباشرة يوصف المؤمنون الحقيقيون: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَـٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[2]. من يكتب الله في قلبه الإيمان يتبع كلام رسول الله ويقف ضد من يعاديه ولو كان من أقربائهم. ولذلك ﴿رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾[3]. ولقد كسب المؤمنون رضا الله، على سبيل المثال، عندما تبعوا سنة 7هـ/ 628م محمداً على الطريق إلى مكَّة وبايعوه في الحديبية ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَـٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾[4]، على الرغم من أنَّ هذا التصرُّف الشجاع لم يكن مضمون العواقب.

هذا النوع من الجرأة على التضحية «في سبيل الله» كان مزروعاً في ذهن الخوارج والشيعة عندما كانوا يفكرون في «مجتمع المؤمنين». وكان ينبغي أن نثبت صحة هذا الموقف في الكفاح ضد «مملكة» الأمويين ولكن أن يكون هذا الموقف غير قادر على الصمود على مرِّ الزمن، فهذا ما أثبته مثال

---

(1) سورة الحجرات، الآية 14.

(2) سورة الحجرات، الآية 15.

(3) سورة المجادلة، الآية 22.

(4) سورة الفتح، الآية 18.

علامة على رحمة الله. أمَّا الانشقاق فيعني العقاب[1]. فمن يتخلَّى عن الجماعة يكون الشيطان رفيقه[2] وعندما يموت يكون كمن مات في الجاهلية[3]؛ ولا يمكنه الأمل في الخلاص. وبذلك فإنَّ «الجماعة» لا تتحقَّق في محاربة التيارات الأخرى التي تقول أيضاً عن نفسها: إنَّها تحافظ على تركة النبي وتزيد عليها؛ «الإيمان» بالمعنى المذكور أعلاه لا يمكن أن يكون وسطها الموحد. ولذلك تشغل هذا التعبير بمعنى آخر. يحكى أنَّ وفداً من عبد شمس جاؤوا في أحد الأيام إلى محمد وشكوا من أنَّ قبيلتهم تنفصل عن المدينة بمنطقة يتنقل فيها بدو وثنيون ولذلك تضطر إلى التنقل بعيداً عن مصدر الإرشاد الديني، وطلبوا من النبي تعليمات واضحة مقتضبة يمهِّد التقيُّد بها الطريق إلى الجنَّة. فأوصى محمد السائلين بأن يؤمنوا دوماً بالله الواحد. ولما قالوا: إنَّهم لا يعرفون في أيِّ شيء يكمن هذا الإيمان أوضح لهم النبي بذاته قائلاً: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وأن تؤدوا خمس ما غنمتم»[4] هذه المطالبات ترد في القرآن في سياق الحديث عن «الإيمان»[5]، لكنَّها ترتبط هناك على الدوام بخشية الله غير المقروءة ظاهرياً[6]. ولا يجوز الحديث عن «الإيمان» إلاَّ عندما يتوجَّه المسلم وهو يمارس الشعائر الدينية بكُلِّ جوارحه إلى الله ويتخلَّى عن روابطه وانتماءاته القبلية الموروثة؛ وهذا ما يتبيَّن بكُلِّ وضوح من الآية ﴿قَالَتِ

---

(1) **مسند أحمد بن حنبل**، الجزء الرابع، ص278.

(2) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص18، 26.

(3) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص70؛ **صحيح البخاري**، «فتن»، رقم 2 والعديد من الشواهد الأخرى.

(4) **صحيح مسلم**، «إيمان»، رقم 6.

(5) سورة البقرة الآيات 3 ـ 5: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ * وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾؛ سورة لقمان الآيات 3 ـ 5: ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ * ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾.

(6) ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الأنفال: 2 ـ 3].

تبنَّى هذه الفكرة وعاشها بصورة معبرة. ويُقال: بأنَّ الخلافة قد عرضت عليه ثلاث مرات: بعد مقتل عثمان، وخلال معركة صفين، وبعد وفاة يزيد بن معاوية. وكان كل مرة يرفض العرض[1] قائلاً: «لا والله لا يهراق فيّ محجمة من دم، ولا في سببي ما كان في روح».. كان ينبغي أن يؤدِّي التوجُّه نحو الزهد إلى تخفيف حدَّة الخصومات والصراعات. وعلى أيِّ حال فإنَّ المراجع اللاحقة تنسب إلى عبد الله هذه القناعة؛ فهو لم يكن يريد التزلف إلى قريش من أجل السلطة لأنَّه كان يخشى الله. ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾[2]. هذه المطالبة الواردة في هذه الآية كانت آنذاك هي المطبقة في المدينة حيث كان يمجد الله الواحد في كُلِّ مكان؛ وكل من يخوض حرباً إنَّما يفعل ذلك من أجل عقيدة أخرى[3] ويبتعد بذلك عن حالة السلام الرُّوحي التي وصل إليها المجتمع الإسلامي. كان يُقال لكل من الحكمين في قضية علي ومعاوية، وأيضاً لشخصيات معروفة أخرى في الإسلام الأول الكلمات التالية التي كثيراً ما يستشهد بها: «إن بين أيديكم فتناً[4] ... القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي»... «كونوا أحلاس بيوتكم»[5].

تعبير المجتمع الموحد، الذي كان الأمويون يسمونه «الجماعة» بالمعنى الموصوف أعلاه، أصبح في هذا الفكر جزءاً مهماً من التركة التي خلَّفها النبي لأتباعه. لكن هذا التعبير يشحن هنا بمعنى ديني إلى درجة كبيرة يصعب علينا فهمها؛ يصبح عنواناً لطريقة حياة مسخرة بالكامل لكسب رضى الله والدخول إلى الجنَّة. كانوا يقولون: إنَّ النبي قد حذَّر صراحة من ترك «الجماعة»[6] لأنَّ وجودها

---

(1) **الموسوعة الإسلامية**، عبد الله بن عمر بن الخطاب.

(2) سورة البقرة، الآية 193.

(3) أبو نُعيم: «**حلية الأولياء**»، بيروت 1967م، الجزء الأول، ص292 وما يليها.

(4) المقصود: الصراعات التي تحسم بقوَّة السلاح.

(5) Jorge Aguadé: *Messianismus in der Zeit der fruehen Abbasiden*, Tuebinqen 1979, 74.

(6) **صحيح البخاري**، «اعتصام» رقم 19 والعديد من الشواهد الأخرى.

للنظرة الأولى تدخل بصورة غير مباشرة في المسائل الأساسية من النقاش الديني السياسي.

كان الخوارج والشيعة يريدون بواسطة القرآن، أو بالأحرى بواسطة القرآن وتفسيره من قِبَل الأئمَّة الملهمين، إنقاذ المجتمع الذي أسسه محمد. أمَّا أولئك الذين كانوا يسعون إلى المجتمع الموحّد «الجماعة» فكانوا يرون طريقاً آخر إلى الخلاص، طريقاً أقرب إلى التحقُّق يتمثَّل في ثقافة تعتبر، كالثقافة العربية القديمة، إنجازات السلف، العمل المحدّد للزمن الحاضر: الدرب «السُّنَّة» التي مهّدها الأسلاف. إلَّا أنَّه لم يكن آنذاك معروفاً بالضبط ممَّا تتألف هذه السُّنَّة. ذلك أنَّه لم يكن ممكناً بعد بيان ما إذا كان خلفاء النبي الأوائل أو جميع صحابته أو فقط هو نفسه قد جسَّدوا بأقوالهم وتصرفاتهم السُّنَّة. فقط أمر واحد بدا واضحاً، وهو أنَّ اتباع السُّنَّة كان يعني تفادي الانشقاق وما يمثله من شرّ ووبال. ويبدو أنَّ الحديث عن السُّنَّة بهذا المعنى قد دار خلال فترة التحكيم بعد معركة صفِّين[1]. عند جميع الممثلين الثلاثة لعلم الألوهية الإسلامي المبكر، والذين تعرفنا عليهم حتى الآن، نجد كلمة «سُنَّة»، وهذا على الرغم من أنَّهم لم يكونوا قريبين من الفكر السُّنّي المذهبي الحقيقي. كان الحسن البصري يستند في تبريره للقدرية تجاه الخليفة عبد الملك صراحة إلى «سُنَّة» السلف. والحسن بن محمد تحدث في «كتاب الإرجاء» عن «السُّنَّة» التي كان يعني بها، كما يبدو، مجمل طرائق السلوك الإسلامي. «كان الجهد المبذول في سبيل التقرُّب من الله والتمسّك بالطريق الوسط القائم على السُّنَّة» المبادئ الأساسية التي لم تستطع ظروف الحياة الرغيدة ولا الشحيحة صرف المسلمين الأوائل عن التمسُّك بها[2]. كما أنَّ عبد الله بن إباض استعمل تعبير «السُّنَّة» بطريقة مشابهة. فكتب يقول: إنَّ أبا بكر وعمر قد تمسّكا بكتاب الله وتصرفا حسب السُّنَّة؛ وبهذه الطريقة حافظا على وحدة الجماعة. أمَّا عثمان فقد انحرف عن طريق سَلَفيه. ولذلك تمَّ تحذيره وتذكيره بكتاب الله و«سُنَّة

(1) M. Hinds: The Siffin Arbitvation Agreewent in: *Journal of semitic Studies* 17,1972.

(2) جوزيف ڤان إسّ: «كتاب الإرجاء»، 22، البند 4.

﴿ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ وَإِن تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتۡكُم مِّنۡ أَعۡمَٰلِكُمۡ شَيۡـًٔاۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾[1]؛ فالتطبيق الشكلي للشعائر الدينية والواجبات المالية لا يكفي، إنَّه فقط «إسلام».

في الحديث النبوي الذي يُشكِّل الصيغة التعبيرية عن الاتجاه الإسلامي الذي نتحدَّث عنه هنا[2] لم تعد سلسلة الواجبات المذكورة أعلاه تقترن بكلمة «إيمان» وإنَّما فقط كمضمون لـ«الإسلام». على الرغم من ذلك بقي في الذاكرة أنَّ «الإسلام» و«الإيمان» يعنيان شيئاً مختلفاً إلَّا أنَّها تنزع منها حدتها بأن ينسب إلى رسول الله الحديث التالي: يكمن «الإيمان» في «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»[3]. مرة أخرى أدَّت سلسلة من الأقوال المحدَّدة المعالم إلى التغطية على حالة التسليم الشخصي لله والذي يصعب التحقُّق منه وإلى الإيمان المعاش فعلاً وبصورة إيجابية[4].

في العهد الأموي لا وجود يستحق الذِّكر في المصادر التاريخية لتيار التقوى والزهد المتمثل بعبد الله بن عمر ثم بجميع صحابة النبي بمن فيهم علي. وهذا غير مستغرب لأنَّهم كانوا يرون في الحروب الإسلامية الداخلية عودة إلى الوثنية ويبتعدون عن الخصومات والصراعات، ولذلك لم يثيروا اهتمام المؤرخين إلَّا ما ندر. فقط بصورة غير مباشرة يلاحظ المرء تنامي نفوذهم، وفي أواخر القرن السابع وبداية القرن الثامن في تلك العقود التي بدأت فيها حركة التفكُّر الإسلامي، أصبح هذا التيار ظاهراً بأشكال متعدِّدة. بدأت طريقة تفكيرهم التي تبدو ساذجة

---

(1) سورة الحجرات، الآية 14.

(2) انظر بهذا الخصوص الفصل التالي.

(3) على سبيل المثال: صحيح مسلم، «إيمان»، رقم 7.

(4) نجدها أيضاً في القرآن: الآية 285 من سورة البقرة: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ﴾. سورة البقرة ترسم بداية تشكل المجتمع الإسلامي في المدينة.

مسبقاً[1]. وفي الختام يواجه عمر الثاني القدريين بأنَّ «بني الإسلام على ثلاثة أعمال: الجهاد ماض منذ بعث الله رسوله إلى يوم تقوم فيه عصابة من المؤمنين يقاتلون الدجال، لا ينقض ذلك جور جائر ولا عدل عادل، والثانية: أهل التوحيد لا تكفروهم بذنب ولا تشهدوا عليهم بشرك ولا تخرجوهم من الإسلام بعمل. والثالثة: المقادير كلها خيرها وشرها من قدر الله»[2].

يتضح هنا مرة أخرى بشكل صارخ التناقض بين «الإسلام» و«الإيمان» القدريون، الذين قوي جداً نشاطهم السياسي في ذلك الزمن، يدّعون لأنفسهم حصراً الإيمان ويربطون ذلك، مثلما فعل الخوارج من قبلهم، بالحرب ضدّ جميع الاتجاهات الإسلامية الأخرى التي يتهمونها بالكفر؛ هذا هو على أيِّ حال ما يتهمهم به عمر الثاني. فالإسلام يجب أن يكون، حسب رأي الخليفة عمر الثاني، الرباط الموحد للأُمَّة الإسلامية، وهذه الأُمَّة الإسلامية تعرف أيضاً الحرب الدينية المعلّلة ولكن فقط ضدّ أصحاب العقائد الأخرى من غير المسلمين، ولا يجوز أبداً أن تشنّ ضدّ المعارضين في صفوف المسلمين أنفسهم. و«الإسلام» يطالب بأن يخضع المرء للأحداث التي يقررها الله ولا يظنّ أنَّه يخلق لنفسه بفضل رؤيته للأمور الإمكانية لأن يتدخل مصحّحاً في مسارها، وحتى لو حدث هذا بهدف زيادة احترام الناس لشرع الله. أي لكي يصبح «الإسلام» فعلاً الإرث المشترك لجميع أعضاء الأُمَّة يجب على القدريين أن يتخلوا عن فرض اعتقادهم على المسلمين الآخرين؛ عليهم، كما اقترح الحسن بن محمد، التخلي عن الحكم على المسلمين الآخرين. وعليهم أن يدركوا هذ التصرُّف على أنَّه محدَّد مسبقاً. هذه هي الخطوة التي يتقرَّب بها المذهب السُّنّي من موقف الحسن بن محمد. ذلك أنَّ إرجاء الحكم يجعل التمعن في شروط التصرُّف البشري والظروف المرافقة له يبدو ممكناً، على الرغم من أنَّه من الواضح أنَّ هذا التمعن لا يؤدِّي إلى معارف مؤكدة. أمَّا

---

(1) J. Van Ess: *Anfaenge muslimischer Theologrie,* 163.

(2) جوزيف ڤان إسّ، المصدر السابق نفسه، النصّ العربي، ص54.

المؤمنين من قبله». يناقش ابن إباض فيما يلي مسألة «الغلوّ»، وهو سلوك يتهم الإباضيون خصومهم الأزارقة بممارسته. وهو يعتبر الغلوّ مخالفاً لـ«السُّنَّة»، تجرؤاً على قول شيء مغاير للحقيقة عن الله وعلى التصرُّف وفق شيء آخر غير كتاب الله و«السُّنَّة». وهذه المخالفة ارتكبها علي عندما قبل التحكيم. وأولئك الذين انشقوا عن علي «كانوا يتولون في دينهم وسنتهم رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر بن الخطاب» الإمام الجيد سيتصرف دوماً هكذا. فقط إمام الضلال سيتبع وجهة نظره الخاصة[1].

التعبير المناقض لكلمة «السُّنَّة» هو كلمة «بدعة». وهي كلمة تُستعمل للتعبير عن «تجديد» لا يتطابق مع عادات السلف. وما لبثت أن تطورت بسرعة إلى تعبير ديني سياسي يحاول المرء بواسطته إسكات خصومه. وهكذا يتهم الخليفة الأموي عمر الثاني (فترة حكمه 98 ـ 101هـ/ 717 ـ 720م)، الذي سعى، دون نجاح مستدام، إلى ربط المذهب السُّنّي المزدهر مع الخلافة، يتهم القدريين بـ«البدعة» وبالغلوّ بالمعنى المستعمل من عبد الله بن إباض[2].

مع رسالة عمر ضدّ القدريين نواجه السؤال عن الحكم على المسؤولية الفردية للإنسان وعلى حرية القرار. فكما أشرنا مراراً في السابق كانت هذه المسألة المشكلة الدينية التي دار حولها صراع شديد في العهد الأموي.. يتبنَّى عمر الثاني، مثل الحسن بن محمد، الرأي القائل: بأنَّ الله قد قيّد جداً إمكانية الاختيار عند الإنسان وأنَّه يحدّد لكُلِّ مخلوق الهداية والضلال، الخير والشرّ، حسب إرادته التي لا يقيدها أيّ شيء[3]. ويروى أنَّ عمر الثاني قد كتب يقول: إنَّ الله قد خلق آدم وبعد ذلك مباشرة خلق خلفه من أبناء آدم وحدّد من سيدخل منهم الجنَّة ومن سيحشر منهم في جهنم؛ وأنَّ جميع أفعالهم اللاحقة محدَّدة

---

(1) سالم بن حمد الحارثي: **«العقود الفضية»**، ص135.

(2) J. Van Ess: *Anfaenge muslimischer Theologrie*, 148.

(3) المصدر نفسه، ص176.

من يختار السُّنَّة مقياساً يفسح المجال لبقاء الأُمَّة الإسلامية موحدة لأنَّه يعتبر كل ما يحدث محدَّداً من الله ويقبل به. هذا هو الجانب الأول للتقوى السنية. والجانب الآخر يتجلَّى في اليقين السني بأنَّ شيئاً مماثلاً يصح أيضاً مع النظر إلى السؤال الصعب عن صياغة هذا الكيان الجماعي. فلا الحاكم ولا المسلمون ملزمون بالعمل على حلِّ مشكلة الكيفية التي ستبنى بها الدولة الإسلامية وتحكم، ففي الذي علمكم الله من كتابه والذي سن رسول الله ﷺ من السنن التي لم تدع شيئاً من دينكم ولا دنياكم نعمة عظيمة وحق واجب في شكر الله كما هداكم وعلمكم ما لم تكونوا تعلمون، فليس لأحد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ أمر ولا رأي إلا إنفاذه والمجاهدة عليه»[1]. هذه الكلمات أعلنها عمر الثاني بمناسبة توليه الحكم. وهي تجعلنا مرة أخرى غير متأكدين من موقف الفكر السُّني من الإيمان بالجبرية (أي التحديد المسبق لكُلِّ شيء). ثم تزداد شكوكنا عندما نقرأ في الخطاب نفسه الجمل التالية: «وقد كان شغلي والذي كتب الله أن ابتلى به عاملاً منه بما علمت أو قاصراً منه على ما قصرت، فما كان من خير علمته فبتعليم الله ودلالته، وإلى الله أرغب في بركته. وما كان عندي من غير ذلك من داء الذنوب، فأسأل الله العظيم تجاوزه عني بمغفرته»[2].

كيف نتعامل مع هذا النقص في الوضوح؟ فالسُّنَّة، وهذا مؤكد، تصبح بالنسبة للمذهب السُّني المؤسسة البديلة التي تمكن من المحافظة على الظروف الشافية التي كانت سائدة في المجتمع النبوي الأول، أو من استعادة تلك الظروف. وهناك حديث يقول: إنَّ النبي قد واسى فيه جماعته قبيل وفاته بأنَّ وعدهم أنَّه يترك لهم كتاب الله كإرث لا يقدَّر بثمن[3]. وفي الرواية السنية يرد هذا الوعد بصيغة أخرى أكثر شهرة: يقول محمد: إنَّه يترك لجماعته شيئين مهمّين، كتاب الله والسُّنَّة. وفي أوساط الشيعة انتشرت صيغة ثالثة استناداً إلى التصور السائد هناك عن الهداية:

---

(1) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص78.

(2) المصدر نفسه، ص78 وما بعدها.

(3) **صحيح مسلم**، «حجّ»، رقم 19.

السنيون فيطالبون بالتخلي عن إصدار حكم ذاتي ويتركون سلفاً كل شيء لله، لكي لا يحدث انشقاق في الأُمَّة.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ مِنۡ عَلَقَةٖ ثُمَّ مِن مُّضۡغَةٖ مُّخَلَّقَةٖ وَغَيۡرِ مُخَلَّقَةٖ لِّنُبَيِّنَ لَكُمۡۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى ثُمَّ نُخۡرِجُكُمۡ طِفۡلٗا ثُمَّ لِتَبۡلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمۡۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرۡذَلِ ٱلۡعُمُرِ لِكَيۡلَا يَعۡلَمَ مِنۢ بَعۡدِ عِلۡمٖ شَيۡـٔٗا ﴾[1]. أن ينمو الجنين في رحم الأُمّ فهذا دليل في هذا الموقع من القرآن على أنَّ الله قادر على إحياء الموتى، الأمر الذي كان المكيون يشكّون فيه: والجزء الثاني من هذه الآية يتطرّق إلى موضوع التحديد المسبق لطريق الحياة، إلَّا أنَّ هذه الفكرة ليست ما يبتغيه محمد. فما يريده هو، كما يتبيَّن من الجمل التالية عن النبات الذي ينمو من المطر، «البرهان» على البعث ـ وعلى الحساب يوم القيامة[2]. في الأحاديث المنسوبة إلى محمد يُشار مراراً وتكراراً إلى هذه الآية؛ إلَّا أنَّ التحديد المسبق لكُلِّ شيء يصبح الآن الموضوع الأساسي: «حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد، فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة، فيدخلها»[3].

---

(1) سورة الحج، الآية 5.

(2) ﴿ ثُمَّ خَلَقۡنَا ٱلنُّطۡفَةَ عَلَقَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡعَلَقَةَ مُضۡغَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡمُضۡغَةَ عِظَٰمٗا فَكَسَوۡنَا ٱلۡعِظَٰمَ لَحۡمٗا ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ * ثُمَّ إِنَّكُم بَعۡدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴾ [المؤمنون: 14 ـ 15].

(3) ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسٞ مَّاذَا تَكۡسِبُ غَدٗاۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسُۢ بِأَيِّ أَرۡضٖ تَمُوتُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرُۢ ﴾ [لقمان: 34].

J. Van Ess: *Zwischen Hadith udn Theologie*, I.

الفصل الثالث

النوعان الاثنان لمصادر العقيدة الإسلامية

محمد ترك للمسلمين كتاب الله وأهل بيته[1]. لا ينتج بالضرورة عن اعتماد السُّنَّة إلى جانب القرآن مصدراً أساسياً للهداية وللسير على الطريق القويم، تبني الموقف الجبري.. ولكن عندما نضع أمام أعيننا مرة أخرى كم هو شديد تأثّر الفكر الكلامي بالضرورات الدينية السياسية تصبح القرابة ـ على الرغم من أقوال عمر الثاني ـ بين المذهب السُّني والإيمان بالتحديد المسبق لجميع الأفعال ظاهرة في التاريخ الإسلامي اللاحق: يتعلَّق الأمر أيضاً دوماً وأبداً بتطبيق الآراء أو التشكيلات الدينية على الواقع؛ فكرة السُّنَّة تبتغي، مثل فرضيات المرجئة، إنهاء الصراع الحزبي ومنع حدوثه مستقبلاً، وفي ضوء هذه النظرة يجب تفسيرها بأن تصرف الشخصيات المختلف عليها في الزمن الإسلامي المبكر لا يتحملون هم أنفسهم مسؤوليتها. قد يقدم الحاكم وعوداً بالعمل على تحقيق معايير السُّنَّة؛ وهذا لا يعني أنَّه يحدّد «قدره» بنفسه، لا بل إنَّ هذا قد يكون غير مفيد. وحتى عندما يتحدَّث عمر الثاني عن أنَّه مسؤول عن رعيته كما الراعي عن قطيعه[2]، يبقى في النهاية كُلّ شيء عائماً. فنحن نستشف ما الذي يعنيه القول: إنَّ الدِّين والسياسة هما في الإسلام شيء واحد أو يجب أن يكونا شيئاً واحداً.

---

(1) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص292.

(2) المصدر نفسه، ص76 وما بعدها.

1. الحديث:

في ردِّه على القدريين لم يستشهد عمر الثاني فقط بآيات من القرآن، وإنَّما اعتمد أيضاً على مصادر أخرى مختلفة أطلق عليها التعبير «خبر» أو «حديث رسول الله». كان القدريون ينكرون أنَّ الإيمان والكفر يحدّدهما الله للإنسان؛ ولكي يدعموا رأيهم الخاطئ، كما يرى عمر الثاني، فهموا حديث رسول الله الذي يستشهد به دعاة السُّنَّة ـ وهذا الحديث يؤكده القرآن ـ وكأنَّه يتعلَّق بخطأ معيب والقائل بأنَّ عمر بن الخطاب سأل النبي: «ماذا تقصد، فهل ما نفعله منجزاً نهائياً أم نستطيع البدء به من جديد؟ فأجاب النبي آنذاك: طبعاً منجزاً نهائياً!». أي إنَّ القدريين، ولكي ينقذوا فرضيتهم عن حرية الإرادة، تمسكوا بعناد بالزعم أنَّ ذلك السؤال كان يتعلَّق بمسألة تافهة جداً؛ أمَّا في الحقيقة فإنَّ عمر بن الخطاب كان يريد أن يعرف ما إذا كانت جميع التصرفات البشرية، وقبل أن تحدث، تكون منجزة (محسومة مقضية) حسب مشيئة الله، وبالتالي محددة سلفاً. المعنى الجبري (المحدد مسبقاً) للسؤال والجواب هو، بالنسبة لعمر الثاني، قضية محسومة وهو يهاجم القدريين بشدَّة لاعتراضهم على أنَّ الله، إذا ما كان يتصرف هكذا، يكون حاكماً جائراً يظلم خليقته.

ولكي يعزز عمر الثاني رفضه للموقف القدري يذكر في الختام «الخبر» المشهور أنَّ الله قد صنف أبناء آدم وفرزهم للنار أو للجنة. «وفي معركة صفين قال سهل بن حنيف: يا أيها الناس اتهموا رأيكم ، فلقد رأيتني يوم أبي جندل، ولو أستطيع أن أرد أمر رسول الله ﷺ لرددته، والله ما وضعنا سيوفنا على عواتقنا إلى

على بعض الوضوح عن شكلها. من المؤكد أنَّها لم تكن أبحاثاً متسلسلة السياق وإنَّما أقوال غير منظمة عن مختلف الموضوعات. ولم يكن لهذه الأقوال نصوص محدَّدة؛ فقد كان عمر الثاني يتحدث في مقالاته ضدّ القدريين بصورة عامة عن «الخبر» أنَّ الله «قد نثر الناس من يده» قبَلَ وجودهم المادي وبعد ذلك حدَّد من سيدخل إلى الجنَّة ومن سيدخل إلى النار. فيما بعد أصبح التعامل بمثل هذه اللامبالاة مع الأحاديث مستنكراً بصورة متزايدة، بقدر اعتبارها، كالقرآن، مصدراً للهداية من الله. في عهد عمر الثاني كان الطريق إلى هناك لم يزل بعيداً، لكن معالمه كانت قد توضحت. ذلك أنَّ «سُنَّة» القدامى كان يجب، عند التقيُّد بها، أن تكون صالحة لأنْ تُحقِّق من جديد «وحدة الجماعة» التي كانت موجودة في عهد محمد. وهكذا اكتسبت الأحاديث بسرعة المكانة المعبرة عن الصورة الحية والصادقة لذلك الزمان الأول، لا بل ولتستحضر الأقوال والتصرفات الأصلية للأسلاف. هكذا كان التصور الذي أدَّى خلال القرن الثامن إلى تطور هذا النوع من الأدب[1].

في مجموعات «الحديث» الأحدث بحوالي مائة عام، الأقدم من نوعها والتي ظلَّت باقية، نجد «الأخبار» التي استعملها عمر الثاني، في غلاف متميز يعطينا بصورة غير مباشرة فكرة عن جوهر ومهمة «الحديث». لننظر أولاً إلى تاريخ تصنيف أبناء آدم. فهي تبدو كتعليق على الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾[2]. تقدم سائل إلى عمر بن الخطاب وطلب تفسيراً لهذا النص ـ الذي، كما سيلاحظ القارئ، لا علاقة له بمشكلة الجبرية (التحديد المسبق لكُلِّ شيء)، وإنَّما ينبغي له تعزيز فرضية محمد بأنَّ الإنسان مخلوق بطبيعته يميل إلى الله[3].

---

(1) تيلمان ناغل: «حديث» ـ أو إبادة التاريخ، في: محاضرات في مؤتمر الاستشراق الألماني الخامس والعشرين.

(2) سورة الأعراف، الآية 172.

(3) انظر أعلاه، ص56.

أمر قط إلا أسهل بنا، إلا أمركم هذا»[1]. سهل بن حنيف، أحد صحابة النبي ومن الذين وقفوا إلى جانب علي، كان يخشى خلال معركة صفِّين أن تؤدِّي خطط الأحزاب المتعادية إلى سقوط الأُمَّة في أهوال الشؤم والتعاسة. في عهد محمد كانوا يحتفظون بآرائهم الخاصة لأنفسهم، وأبو جندل، الذي انشقّ عن المكيين والتحق بمحمد، سلَّمه النبي للمكيين بموجب اتفاقية صلح الحديبية ممَّا سبَّب كثيراً من الاستياء في صفوف المسلمين[2]. يستند عمر الثاني إلى هذه الحادثة لكي يُبيِّن للقدريين أنَّ «الآراء الشخصية» كانت تكبت، يحتفظ أصحابها بها لأنفسهم، في المجتمع النبوي الأول، لا بل كانوا لا يستطيعون التعبير عنها ـ حسب إرادة الله ـ ولكن فيما بعد ومنذ صفين سبب التصريح عنها أضراراً لا حدود لها.

كان الحسن البصري والحسن بن محمد وعبد الله بن إباض يستندون إلى قدوة السلف التي كانوا يعتبرونها ذات طابع ملزم. وأقوال عمر الثاني، التي نشأت بين سنة 98 ـ 101هـ/ 717 و720م، تتضمن عدداً كبيراً من الأدلة على ازدهار نوع من الأدبيات الخاصة التي تكتسب فيها التصورات السائدة عن مضمون تصرفات وأحاديث السلف شكلاً متميزاً يقتدى به. باهتمام كبير تابع عمر الثاني ازدهار هذا النوع من الكتابة وحاول دعمه بكل ما لديه من قوَّة وهكذا طلب من سالم بن عبد الله بن عمر، أن يكتب له بسيرة عمر بن الخطاب في أهل القبلة وأهل العهد، فإني سائر بسيرته إن الله أعانني على ذلك[3]. وهناك شواهد عديدة على أنَّ عمر الثاني سعى أيضاً بطريقة أخرى إلى الحصول على مادة مناسبة لشحن فكرة تقليد المجتمع الإسلامي الأول والمؤدِّي إلى الخلاص بمضمون حقيقي[4].

لم يصلنا أي شيء من هذه المجموعات القديمة. ولكن يمكن الحصول

---

(1) جوزيف ڤان إسّ: **بدايات علم الكلام الإسلامي** *Anfaenge muslimischer Theologie*.

(2) Miklos Muranyi:*Die Prophetengenossen in der frühislamischer Geschichte*, Bonn 1973,165ff.

(3) ابن عبد الحكم: **سيرة عمر بن عبد العزيز**، تحرير أحمد عبيد، دمشق، بيروت 1967م، ص122.

(4) بخصوص اهتمام عمر الثاني بـ«الحديث» انظر ناغل: **الهداية والخلافة**، ص77.

الأحاديث: شخص غير مسمى، ينسب في أحيان كثيرة إلى أبناء الجيل الذي جاء بعد صحابة النبي، يطلب من أحد الصحابة - غالباً من الشخصيات المشهورة - معلومات عن مسألة دينية معينة؛ تتكرر هذه العملية كثيراً بعد وفاة النبي. في كثير من الأحيان يجيب المسؤول استناداً إلى قول منقول عن النبي مباشرة. وليس من النادر أن يصور المسؤول مشهداً قصيراً ذا صلة بمضمون المشكلة المطروحة والتي سيبدي محمد رأيه فيها، وهذا الرأي يكون طبعاً في الوقت نفسه الجواب على السؤال الذي طرحه السائل من أبناء الجيل اللاحق لجيل صحابة النبي. بعض العارفين المسلمين يعرفون أنَّ مثل هذه المشاهد النمطية قد انتشرت على نطاق واسع في الزمن الذي كان عمر الثاني يستند فيه إلى الحديث النبوي، لأنَّ المسلمين كانوا يريدون، حسب تعبير الحاكم النيسابوري (المتوفى سنة 405هـ/ 1014م) تقوية الدِّين[1].

من الواضح أنَّ هذا قد حدث عن طريق استحضار الماضي بصيغة تلبي متطلبات الحاضر بواسطة إحياء صورة للتاريخ تنقل «الآنذاك» المروي بصورة مثالية إلى «الآن» وتلغي بصورة متزايدة فهم الشروط النوعية والظروف السائدة في ذلك الماضي، كما كان يطالب المرجئة والسُّنَّة فقط النثرات التي بدت مفيدة للحاضر زُجّت في غمرة نشوء «الحديث» بعد انتزاعها من سياقها الأصلي. هنا أيضاً يقدم لنا المقطع المشهور من رسالة عمر الثاني ضدّ القدريين توضيحات بهذا الخصوص: تلك الجمل لسهل بن حُنيف التي تحذر من أن يكوّن الإنسان رأياً خاصاً به وأن يتصرف حسب هذا الرأي. وفي الكتب اللاحقة لجمع الحديث تمَّت المحافظة على النص كما رواه عمر الثاني[2]. ولكن إلى جانب ذلك هناك صيغة يتبنَّاها سهل بن حنيف كخطيب في صفين؛ في هذه الصيغة لا تذكر حكاية

---

(1) ناغل: «حديث» - أو إبادة التاريخ.

Nagel, *Hadith- 0der die Vernichtung der Geschichte.*

(2) **مسند أحمد بن حنبل**، الجزء الرابع، ص485؛ **صحيح البخاري**، جزية، رقم 18؛ ابن سعد: **كتاب الطبقات الكبير**، تحرير: ي. ميتفوخ، لايدن 1905 - 1928م، الجزء الثالث، 2، 39.

لكن عمر بن الخطاب يستعمله كبرهان على التقييد الشديد للمسؤولية الشخصية للمخلوقات عن الخلاص بالمعنى الذي يتبنَّاه السُّنَّة، ويسمي النبي معيناً لإثبات ذلك: «سئل رسول الله عن ذلك فأجاب: «إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه، واستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية. فقال: خلقت هؤلاء للنار، وبعمل أهل النار يعملون»، فقال رجل: يا رسول الله، ففيم العمل؟ فقال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة، حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار، حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار، فيدخله به النار»[1].

«الخبر» الذي ذكره عمر الثاني مفصل على قياس الغايات الروائية القرآنية التي يعتبر هذا الخبر تفسيراً لها: ليس على راحة الكف يصنع الله البشرية في وجودها القبْلي وإنَّما يأخذها من خاصرة آدم يسمي الناس في القرآن بنو آدم. لكن القصة لم تكيف بذلك مع القرآن إلَّا ظاهرياً؛ فيما يخصّ المضمون الديني اتخذ، كما سبق ولاحظنا، تفسير آخر: فقد أُلبس المعنى المرغوب فيه من المذهب السُّني. «الخبر» الموسع الذي يرد بهذه الصيغة في مسند أحمد بن حنبل (المتوفى سنة 485هـ/ 1092م)، وفي كتب أخرى لاحقة مشابهة مع بعض الاختلافات الصغيرة في النص، يتألف من قطع في غير مواقعها مجمعة معاً لكي تثبت تعاليم معينة، ليس بحجج متينة وإنَّما بجعلها تظهر بمظهر المجتمع الإسلامي الأول وتوقد لدى المستمع الشعور بأنَّه يحوز بهذه الكلمات قطعة من تاريخ الخلاص الحاضر وليس الماضي.

هذا المثال عن «الحديث» يجبرنا على إلقاء نظرة أكثر عمقاً على هذا الشكل من نقل الحديث. فالحدث الذي روي عند عمر الثاني بالخطوط العريضة يتحول عند ابن حنبل إلى مشهد حي يتكرر كثيراً بصورة نمطية في عدد لا حصر له من

---

(1) مسند أحمد بن حنبل، الجزء الأول، ص44 وما بعدها.

حدثنا الحميدي ـ حدَّثنا سفيان (بن عيينة) ـ حدَّثنا عطاء بن السائب؛ قال: أخبرني أبي: سمعت عبد الله بن عمرو بن العاص يقول: قال رسول الله ﷺ: «خصلتان هما يسير ومن يعمل بهما قليل، ولا يحافظ عليهما مسلم إلا دخل الجنة». قالوا: وما هما يا رسول الله؟ قال: «تسبّح دبر كل صلاة عشراً، وتكبّر عشراً، وتحمد عشراً، وتسبّح عند منامك ثلاثة وثلاثين، وتحمد ثلاثة وثلاثين، وتكبّر أربعاً وثلاثين». ثم قال سفيان: إحداهن أربع وثلاثون، فذلك مئتان وخمسون باللسان، وألفان وخمس مئة في الميزان.

قال عبد الله بن عمرو: فأنا رأيت رسول الله ﷺ يعقدها بيده؛ ثم قال: «فأيكم يعمل في يومه وليله ألفي سيئة وخمس مئة سيئة؟». قالوا: يا رسول الله! فكيف لا يحافظ عليهما؟ قال: «يأتي الشيطان أحدكم فيقول له: اذكر كذا، اذكر كذا، حتى يقوم ولم يقلها».

قال سفيان: هذا أول شيء سألنا عطاء عنه، وكان أيوب أمر الناس حين قدم عطاء البصرة أن يأتوه فيسألوه عن هذا الحديث»[1].

هنا نجد حديثاً بصيغته المتطورة. وهو مأخوذ من مسند الحميدي (المتوفى سنة 218هـ/ 833م) ومسجل بعد حوالي مئة سنة من المجادلة بين عمر الثاني والقدريين. ويعود الفضل في ما لدى الحميدي (المكي) من مادة، حصرياً تقريباً، إلى الراوية المعروف والمحترم جداً سفيان بن عيينة (المتوفى سنة 198هـ/ 813م) الذي استمع إلى دروسه عقدين من الزمن. عطاء السائب (المتوفى سنة 136هـ/ 754م) كوفي سافر مرتين إلى البصرة وقرأ هناك الأحاديث النبوية. بين هذه الأحاديث كانوا يعتبرون الحديث المذكور أعلاه مهماً وقيماً بشكل خاص[2]. يذكر عطاء كصحابي للنبي يقول: إنَّه راقب محمداً بمنتهى الدقة عندما أعلن هذه الوصية: «فأنا رأيت رسول الله ﷺ يعقدها بيده» ـ عبد الله بن

(1) **مسند الحميدي**، رقم 383.

(2) راجع أيضاً ابن الحاتم: **الجرح والتعديل**، تحرير حيدر آباد 1952م، الجزء السادس، ص333.

أبي جندل وإنَّما يرد بدلاً منها أنَّ عمر بن الخطاب قد تلقَّى من النبي تأكيداً أنَّ المؤمنين لا يخذلهم الله أبداً[1]. وهناك صيغة ثالثة تنتهي بخطبة مشابهة لسهل بن حنيف تضعها في رواية قبل معركة النهروان التي حقَّق فيها علي نصراً كبيراً على الخوارج[2]. في جميع هذه الحالات لا يتعلَّق الأمر بالشخصية التاريخية لسهل بن حنيف وإنَّما بالنصيحة القائلة: «اتهموا رأيكم». هذه الكلمة يستخدمها عمر الثاني كدليل على صحة قناعاته الدينية. في الأحاديث اللاحقة ترد هذه الكلمة بروايات مختلفة يظهر فيها مرة أخرى عمر بن الخطاب على أنَّه الشخص الذي يطلب من النبي تأكيد صحة تلك النصيحة ويتلقَّى خلال ذلك تعليمات أخرى.

تشكل الصيغة الكلامية في الحديث الكامل الحقيقي لمضمونه؛ أمَّا المشاهد المرافقة للنص فهي ترمي إلى وضع الراوي، وخاصة صحابة النبي والنبي ذاته، في المكان والزمان الصحيحين. ولما لقي هذا النموذج قبولاً، حوالي منتصف القرن الثامن، أصبح استعمال الأحاديث المكتوبة التي لا تلبي المعايير المذكورة غير مقبول. عندئذٍ رفعت الرواية الشفهية التي تضمنت في كثير من الحالات أيضاً توضيحاً للمقصود بواسطة بعض الإشارات، إلى مستوى المبدأ، وهناك دلائل على أنَّ كثيراً من المواد قد عُولجت في النصف الثاني من القرن الثامن استناداً إلى هذا المبدأ وأنَّ الأخطاء في نقل الرواية الشفهية لم تكن نادرة. في سياق هذه المرحلة من تطور الحديث رأوا أنَّه من المفيد، لا بل والضروري، توثيق محطات الرواية الشفهية للحديث النبوي التي أصبحت الآن تعتبر استحضاراً أصلياً للفترة الأولى من العهد الإسلامي، فترة الصفاء والشفاء: استعمال سلسلة من الرواة الموثوقين «إسناد» تعود بالحديث إلى النبي. وهكذا يتولد لدى القارئ، وخاصة لدى القارئ السُّني، الانطباع بأنَّه يشهد بصورة مباشرة حديث النبي وتصرفاته: وبذلك يصبح أدب الحديث، أي «السُّنَّة» المؤسسة البديلة للهداية النبوية.

---

(1) صحيح البخاري.

(2) مسند أحمد بن حنبل، الجزء الرابع، ص486.

الأحاديث المقترنة باسم جامع الحديث المشهور الزهري، المتوفى قبله بحوالي خمس وسبعين سنة، من فمه شخصياً[1]، نصبح متأكدين تقريباً أيضاً من عدم صحة الحديث الذي نقله عطاء. ولقد سبق وعرفنا أنَّ السنة المستحضرة بصيغة الحديث تعتبر أحد «الشيئين المهمين» اللذين خلفهما محمد لأُمّته[2]: الحديث والقرآن حيث يعد الحديث مساوياً، عملياً، للقرآن في المرتبة.

ما ينقل في الحديث، الذي لا يمكن اعتباره تحت هذا الشرط إلّا إثباتاً لسُنَّة النبي[3]، يعد نتيجة غير مباشرة للوحي. يروى عن أبي سعيد الخدري، أنه قال: «قال النبيّ إن أكثر ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الأرض» قيل: وما بركات الأرض؟ قال: «زهرة الدنيا» فقال له رجل: هل يأتي الخير بالشر؟ فصمت النبي ﷺ حتى ظننا أنه ينزل عليه، ثم جعل يمسح عن جبينه، فقال: «أين السائل؟» قال: أنا ـ قال أبو سعيد: لقد حمدناه حين طلع ذلك ـ قال: «لا يأتي الخير إلا بالخير، إن هذا المال خضرة حلوة، وإن كل ما أنبت الربيع يقتل حبطاً أو يلم، إلا آكلة الخضرة، أكلت حتى إذا امتدت خاصرتاها، استقبلت الشمس، فاجترت وثلطت وبالت، ثم عادت فأكلت. وإن هذا المال حلوة، من أخذه بحقه، ووضعه في حقه، فنعم المعونة هو، ومن أخذه بغير حقه كان كالذي يأكل ولا يشبع». وقال سفيان بن عيينة: وكان الأعمش (المتوفى سنة 145هـ/ 762م)[4] يطلب منِّي كُلَّما زرته أن أكرر هذا الحديث[5]. صلة سفيان بن عيينة بالأعمش كوفي مثله، موثقة بصورة قابلة للتصديق[6]. فالأعمش الأكبر سناً يطلب منه دوماً تكرار هذا الحديث الذي يرفع التقوى السنية الزاهدة المبكرة إلى مستوى الوحي.

---

(1) ناغل، حديث...، الحاشية 16؛ الشيء نفسه من عاصم بن كليب المتوفى سنة 754م، المصدر نفسه، الحاشية 20.

(2) انظرأعلاه، ص76.

(3) لأنَّه عن «سُنَّة» أبي بكر والخ... لا يمكن، طبعاً، الحديث عن وحي من الله.

(4) انظر بخصوصه: ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، الجزء الرابع، ص222 وما بعدها.

(5) **مسند الحميدي**، رقم 740.

(6) ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، الجزء الرابع، ص223.

عمرو بن العاص المتوفى سنة 68هـ/ 688م، وهو رجل كانوا يقولون: إنَّ لديه ميولاً «عربية جنوبية» ولذلك أصبح في الكوفة الموالية لعلي يعتبر راوياً مقبولاً للحديث[1]. أي إنَّ عطاء يأتي إلى البصرة وإنَّ البصري أيوب، معاصره[2]، كان ينصح المؤمنين بأن يكسبوا الحسنات بتكرار ذكر الله وتوجيه الحمد والشكر له حسب مضمون الحديث الذي كان ولا شكَّ معروفاً: عن طريق تلقي الحديث من فم ذلك الذي سمعه بدوره من الرواة الموثوقين، الذين نقله أحدهم عن الآخر، يصبح الراوي قادراً على نقل حديث النبي بصورة حية وحاضرة أي ينقل الماضي إلى الحاضر بصورة فعَّالة ومؤثرة: وهكذا ينتقل زمن النبي إلى اليوم مهما كان ذلك الزمن بعيداً عن الحاضر. كانت الحاجة إلى الهداية النبوية المنقولة إلى الحاضر قوية جداً إلى درجة أنَّ سفيان بن عيينة كان خادعاً عندما قال: إنَّه كان شاهداً على ذلك النقل الجدير بالذِّكر للحديث في البصرة. عطاء توفي قبله بستين سنة. وبما أنَّ سفيان مولود سنة 107هـ/ 725م فليس مستبعداً أن يكون قد سمع عنده. ولكن ليس هناك أي ذكر لعلاقة سفيان بالبصرة؛ فقد كان كوفياً وعاش من سنة 163هـ/ 780م حتى وفاته في مكة[3]. على الرغم من ذلك يؤكد أنَّه كان موجوداً عندما جاء عطاء ـ يفضل سفيان ألا يقول: «إلى البصرة» ـ وسئل عن ذلك الحديث. وتجدر الإشارة إلى أنَّ البصريين لم يكونوا راضين عن عطاء؛ وكان قد أقام بينهم مرتين كان في الأخيرة مشوش الذهن قليلاً، ولذلك لا يجوز أخذ ـ على محمل الجد ـ إلَّا ملفه البصراوي المبكر من الأحاديث التي يجب أن يكون بينها حديثنا المذكور. ويتبنَّى سفيان هذا النقد البصراوي لعطاء، كما يؤكد الحميدي، ولكن دون أن يذكر البصرة: «كنت سمعت من عطاء بن السائب قديماً، ثم قدم علينا قدمة فسمعته يحدث ببعض ما كنت سمعت فخلط فيه، فاتقيته واعتزلته»[4]. عندما نضع أمام أعيننا أنَّ سفيان قد ادعى خطأً أنَّه قد سمع

(1) انظر بشأنه ابن حجر: **الإصابة**، تحرير القاهرة 1328هـ، الجزء الثاني، ص351 وما بعدها.

(2) توفي حوالى سنة 131هـ/ 749م (ابن حجر: **تهذيب التهذيب**، الجزء الأول، ص398).

(3) ابن حجر: المصدر نفسه، تحريرحيدر آباد 1325هـ، الجزء الرابع، ص122.

(4) المصدر نفسه، الجزء السابع، ص205 وما بعدها.

دوماً يغسل عن جسمه العطر وينزع الثياب الفاخرة. فقال له النبي: هكذا تماماً يجب أن تفعل أيضاً عند أداء العمرة. يستنتج من هذا الحديث القاعدة الشرعية أنَّ حالة الإحرام لا يجوز الدخول فيها إلَّا بعد خلع الملابس الفاخرة[1]. لكن سفيان يعرف صيغة أخرى لهذا الحديث؛ كما في الحديث الأول تؤدِّي سلسلة الرواة الموثوقين إلى المكي عطاء بن أبي رباح المتوفى سنة 115هـ/ 733م والذي كان خبيراً في قضايا الحج[2]. لكن الراوي بين عطاء وسفيان هو شخص آخر. في هذه الصيغة كان الصحابي يعلى بن أمية قد طلب من عمر بن الخطاب قبل زمن طويل أن يسمح له بأن يكون في إحدى المرات حاضراً عندما ينزل وحي على النبي. وهذا ما حدث أخيراً عند الجعرانة. فناداه عمر ليشهد ذلك. كان النبي ملقياً على الأرض كالميت ومغطى بدثار[3]. فكشف لي عمر عن وجه محمد فكان باللون الأحمر. ولما أفاق النبي سأل على الفور عن الرجل الغريب الذي استعلم عن استعمال الثياب الفاخرة والعطر عند بداية العمرة[4].

2. علم الكلام:

كان الحديث الصنف الأدبي الذي وفر لأولئك المسلمين، الذين رفضوا الحركات الانفصالية من الخوارج والشيعة، الإمكانية للعيش حياة مشابهة لحياة الأسلاف. «السُّنَّة الموحدة» التي كانت قد جمعت في مطلع القرن التاسع تحت اسم «سُنَّة النبي»[5] بدت الآن أنَّها النمط الحياتي الملزم والغني بالتفاصيل الذي

---

(1) أحكام بخصوص الإحرام.

(2) ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، الجزء السابع، ص199 وما بعدها.

(3) انظر سورة المدثر؛ شواهد أخرى عند باريت.

Paret: *Kommentar und Konkordanz*, 492.

(4) **مسند الحميدي**، رقم 790 وما بعدها.

(5) يلاحظ جوزيف شاخت:

Josef Schacht, *Origin of Mohammadan Jurisprudence*, Oxford, 1952.

أنَّ سلسلة السند قد امتدت لتصل إلى النبي نفسه ـ في المذهب الشيعي تطورت مع بعض التأخر أحاديث مستندة إلى الأئمَّة قريبة من حيث الشكل والمضمون من الأحاديث السُّنية.

وكُلَّما ترسخت القناعة بأنَّ الحديث يمثل أقوال وتصرفات محمد، أي الهداية الإلهية في المجتمع الإسلامي الأول، يصبح الحديث الصيغة الملزمة للحياة اليومية الإسلامية. وهكذا أصبح أخيراً لدى المسلمين، في نهاية القرن الثامن، مستند يمكنهم الرجوع إليه في قضايا الشعائر الدينية والحياة الدنيوية العامة، بينما كانوا قبل ذلك بخمسين عاماً، لما وصل العباسيون إلى الحكم، يبحثون بإلحاح عن معيار ثابت لبناء دولة إسلامية. كانوا آنذاك، كما هو ثابت، يستندون ببساطة إلى أقوال وتصرفات الأسلاف دون أن يتمكنوا من تحديد مضمونها أو أن يجدوا صلة لها بالنبي محمد[1]. أمَّا الآن فلم يعد هناك سبب لهذا الارتباك، بل أصبح الحديث أهم مصدر[2] لعلم الشرع الإسلامي الناشئ. وفي الجزء الختامي من كتاب الحميدي تتضح الرغبة في تصنيف الأحاديث استناداً إلى الشعائر وإلى المعاهد الشرعية المهمة[3]. واعتباراً من نهاية القرن التاسع يحل هذا النموذج في المجموعات الشرعية الناشئة كلياً محل النموذج القديم الذي كانت الأحاديث فيه تجمع تحت اسم «الضامن الأقدم» غالباً من صحابة النبي.

نورد فيما يلي مثالاً يُبيِّن كيف أنَّ الحديث كان يستعمل كمصدر للشرع وهو دليل آخر على خصائص هذا الصنف من الأدب. يروي سفيان بن عيينة: أنَّ أحد صحابة النبي واسمه يعلى بن أمية كان مرافقاً للنبي بعد انتصاره على قريش في معركة حنين في ربيع سنة 9هـ/ 630م، على الطريق إلى الجعرانة حيث أراد التوجُّه من هناك إلى مكة لأداء العمرة[4]. فتقدَّم رجل غريب معطر ويلبس رداء من الكتَّان إلى النبي وسأله عمَّا إذا كان مسموحاً أداء العمرة في هذه الملابس الفاخرة. فسأل محمد الرجل الغريب، كيف يؤدِّي فريضة الحج. فأكد هذا الأخير أنَّه كان

---

(1) ناغل: **الدولة**، ص160 Nagel, *Staat und Glaubensge meinschaft*, I 160

(2) من الناحية النظرية يجب العودة دوماً إلى القرآن أولاً، ولكن من الناحية العملية أصبح الحديث بعد توسع الدولة وانضمام شعوب كثيرة إلى الإسلام يعبر أكثر عن متطلبات الحياة اليومية.

(3) **مسند الحميدي**، رقم 1019 ـ 1925 (عن الجهاد).

(4) W. Montgomery Watt: *Mohammad at Madina*, 75.

الجيِّد وكشف نقاط ضعف الخصم وتحقيق المكاسب على حسابه، وبالمقابل تغطية نقاط الضعف الذاتية. ولا شكّ في أنَّه كانت هناك بعض قواعد الأدب التي ينبغي لها أن تحقق العدالة للخصم: يجب عرض فرضيته بشكل صحيح وعدم التهجم على شخصه.

وهكذا تشكَّلت منذ أواخر القرن الثامن ثقافة للمجادلة ما لبث أن تبنَّاها الفقه الإسلامي أيضاً[1]. وكان يعدّ من دواعي الافتخار والشهرة ألاَّ يتمكن المتكلم من دحض رأي خصمه وحسب، وإنَّما أن يكون قادراً على تبنيه أيضاً (إثبات الشيء وعكسه؟). ولقد تميّز في هذا الجانب الأديب الكبير الجاحظ (المتوفى سنة 255هـ/ 869م) الممثل البارز للعقلانية في أوائل العصر العباسي[2]. ولا يتضح على الفور ما إذا كان مقتنعاً فعلًا بالرأي الذي يسنده بجميع الحجج الممكنة. وهذا يجعل أبحاثه ذات طابع متلِّون. ولكن على الرغم من ذلك فإنَّ هذه الطريقة في معالجة مسألة من المسائل قيِّمة جداً لأنَّها تتيح المجال لرؤية الأمور من جوانب مختلفة وللاطلاع على عمليات فكرية متباينة. إلَّا أنَّه يجب على المنشغل بـ«علم الكلام» أن يضع أمام عينيه على الدوام أنَّ المناقشات المثبتة خطياً، ونحن لا نعرف سواها، معرضة دوماً للاشتباه بأنَّها مزيّنة على هوى قناعات مؤلفها، لأنَّه هو له الكلمة الأخيرة. وفي المجادلة نفسها، التي تحدث بحضور مستمعين متحزبين، يمكن أن تسير الأمور بشكل مختلف كلياً.

كان دور كل من المشاركين في النقاش يحدد قبل بدئه. وكان السائل في وضع أفضل لأنَّه هو الذي يوجه مسار النقاش. وكان خصمه مضطراً إلى تعليل الفرضيات التي يطرحها ردّاً على السؤال. كان السائل ينصب أفخاخاً يتعيَّن على خصمه التكهُّن بها مسبقاً وتوقع أسئلة مبطنة عليه تحاشيها بجوابه بهذه الطريقة

---

(1) Nagel, op. cit, 214 -270.

(2) مثال: ناغل، **الهداية والخلافة**، ص376.

Nagel; *Rechtleitung und Kalifat.*

وضعه النبي محمد نفسه ويشمل جميع جوانب الحياة تقريباً. كان الوقت مناسباً لنشوء الأعمال الكبيرة للفقيه الشافعي (المتوفى سنة 204هـ/ 820م) الذي عمل على إثبات أنَّ الشرع بكامله يستند إلى القرآن بصورة مباشرة أو غير مباشرة وقبل كُلّ شيء إلى السُّنَّة[1]. وأن يكون الحديث النبوي مناسباً أيضاً لأن يغطي علم الكلام بكامله، فهذا ما يتضح لنا مسبقاً عندما نلقي نظرة إلى الوراء على الرد الذي أعده عمر الثاني ضدّ القدريين؛ فقد استشهد بقول سهل بن حنيف لكي ينزع عن النتائج الاستنتاجات المنطقية: فهي لم تكن ضامنة للخلاص. كما نرى أيضاً أنَّ قبول القدر الإلهي في الحديث دون أي اعتراض قد رفع إلى مرتبة المبدأ الديني. وطالما أنَّ الأحاديث أصبحت نوعاً من الوحي الإضافي صار من الصعب جداً المحاججة عقلياً بما جاء فيها؛ ولكن هذا ليس موضوعنا بعد. حتى وقت متأخر من القرن التاسع انتشر علم كلام تأملي نظري غير متأثر بالحديث وأصبح الجدل الدائر بين «القدر المحدّد مسبقاً والمسؤولية الشخصية عن صياغة القدر» لا يقتصر على التنازع بين «الإيمان» و«الإسلام»، وإنَّما يتطلب البحث في مسائل أكثر عمقاً تصل إلى الميتافيزيقيا (علم ما وراء الطبيعة). فالأسلحة تحرر المسلمين، كما سنعرض في أول الفصل التالي، من التعرف على الله بواسطة العقل.

بينما يحمل الحديث طابعاً قطعياً (لا يقبل الاعتراض) ـ النبي يجيب على سؤال لأحد صحابته أو يقيّم موضوعاً معيناً ـ يعيش علم الكلام، الذي يحاكم بالعقل المسائل الدينية والميتافيزيقية، من بحث وجهات نظر متناقضة. و«الحديث» يعني التقرير المنقول شفهياً ـ و«الكلام» يعني مناقشة مسألة من المسائل وإصدار حكم بشأنها ولكن حكم غير نهائي وغير ثابت. في «الكلام» يقف المتكلم مقابل متكلم آخر ويتجادلان حول فكرة معينة بحيث يدفعانها شيئاً فشيئاً نحو الأمام. وبذلك يتضمن الكلام دوماً ملامح جدلية هجومية. ولا يبتغي الحوار الموضوعي الهادئ وتقديم الحجج والبراهين المنطقية، وإنَّما محاولة التفوق على الخصم ولو عن طريق الخداع. ومن أسلحة «المتكلم» التكتيك

---

(1) Schacht, op, cit; Nagel, *Festung des Glaubens*, 198.

وفنَّدها سؤالاً بعد سؤال. سنستعرض مقطعاً من هذه المخطوطة يوضح لنا بعض خصائص أدب «الكلام». لنتذكر أنَّ الحسن بن محمد، من المرجئة، كان يقول: إنَّ الإنسان لا يخلق بنفسه شروط تصرفه، ولذلك من غير الممكن إصدار حكم منصف على نجاحه أو فشله من خلال النظر إلى الوراء؛ فهذا لا يستطيعه إلَّا الله وحده الذي يُحدِّد هذه الشروط. وكان الحسن بن محمد قد كتب بحثه تحت انطباع الحرب الأهلية الثانية؛ ولذلك كان حريصاً على التخفيف من وطأة صراع الأحزاب المدمِّر. واختار أمثلة مقنعة لإثبات فرضياته لكنَّه أصبح بذلك، كما سبق ورأينا، على مقربة خطيرة من تعاليم الجبرية (التحديد المسبق لكُلِّ شيء)، الأمر الذي لم يكن يتناسب إطلاقاً مع نواياه. ولم يراع يحيى بن الحسين لا من قريب ولا من بعيد الظروف الزمانية التي كان الحسن يُفكِّر تحت وطأتها، وإنَّما رأى في البحث شهادة على الإيمان الخالص بالجبرية. كان الحسن مقتنعاً بأنَّ محمداً قد اختاره الله ليكون نبيّاً ولم يكن في وسعه التصرُّف ضدّ هذا الاختيار الذي شكّل الشرط الموضوع من الله لكُلِّ أقواله وأفعاله. ولذلك كان الحسن قد سأل القدريين عمَّا إذا كان رسل الله قادرين على الامتناع عن إعلان الرسالة الموحاة لهم من الله.

يعرض يحيى الحجج التي يقدِّمها الحسن ضدّ القدريين بأمانة كاملة: «فإن قالوا (القدريون): «نعم، قد جعل الله لهم (للرسل) سبيلاً واستطاعة لترك البلاغ ولو شاؤوا لغيّروا ما نزل إليهم من كتابه وحكمته» فقد دخلوا في أعظم مما كرهوا، حين زعموا أن الرسل لو شاؤوا لم يعبدوا الله بالتوحيد ولم يعملوا له بطاعة إذ زعموا أنهم قد كانوا يقدرون على كتمان الوحي والسنن، فيقال لهم: «فأنتم الآن لا تدرون هل بلغت الرسل كل ما جاءهم من الوحي والسنن أم لا؟» فإن قالوا: «نعم، تقدر الرسل على كتمان الوحي والسنن إذا أرادت هكذا» احتج عليهم. وإن قالوا: «لم تكن الرسل تقدر على كتمان الوحي ولا إبدال الفرائض ولا ترك البلاغ لأن الله ألزمهم البلاغ إلزاماً فلا يقدرون على تركه ولا كتمانه» فقد أجابوا، وفي ذلك نقض لقولهم»[1].

---

(1) انظر ڤان إسّ Van Ess، **بدايات علم الكلام الإسلامي**، النص العربي، ص11 وما بعدها.

أو تلك[1]. في مطلع القرن التاسع كانوا يأملون في أنَّهم بهذه الطريقة سيتوصلون خطوة خطوة إلى صيغة من الدِّين الإسلامي معلّلة عقلياً وبالتالي صحيحة ومقبولة من كُلِّ شخص - فالله هو الذي وهب الناس العقل - وفي أن يقضوا إلى الأبد على كُلِّ خلاف أو اختلاف: ذلك أنَّ جميع العقلاء سيرضخون للحجَّة المقنعة. في أواخر القرن نفسه تبيّن أنَّ هذا الأمل كان خادعاً. إذ إنَّ الجدل دون سند من الدِّين ثابت وغير قابل للنقاش لم يؤدِّ إلى إنقاص الكراهية والخلاف وإنَّما إلى زيادتهما أضعافاً مضاعفة[2].

لنعد الآن إلى الصنف الأدبي «علم الكلام»! فهو يقوم على تسجيل المناقشات كما جرت، أو كما كان يجب أن تجري، حسب رأي المؤلفين، لكي تنتصر التعاليم التي يتبنونها. إلى جانب العنصر الجدلي الهجومي يدخل السعي إلى تقديم توجيهات مفيدة. ذلك أنَّ الأجوبة الممكنة للخصم وتهرباته تعرض بالكامل لكي يكون القارئ، الذي يتبنَّى ضمناً رأي المؤلفين، مستعدّاً مسبقاً لكُلِّ شيء.

هذه العلامات التي عرضناها آنفاً نجدها في مجادلة للحسن بن محمد ضدّ القدريين نسخها الإمام الزيدي يحيى بن الحسين (245 - 297هـ/ 859 - 910م)[3]

---

(1) انظر بهذا الخصوص مقال جوزيف ڤان إسّ عن المناقشات الجدلية في علم الكلام الإسلامي في:
Revue des etudes Islamique XLIV, 1976 - 23- 60.

انظر أيضاً دراسة أولريش رودولف:

Ulrich Rudolf, *Al-Mâṭuridi und die Sunnitische Theologie in Samarkand*, Kapite I, 1.3.

أما التصوّر بأنَّ علم الكلام كنوع معين لفن الجدل اللاهوتي يعود في الأصل إلى اللاهوت المسيحي فهو تصور خاطئ. انظر بهذا الخصوص أيضاً:

Michael Cook, *The Origins of Kalam*, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies XLIII,1980, 32- 43.

(2) انظر ناغل، **الهداية والخلافة**، ص410 وما يليها.

(3) ولد يحيى في المدينة؛ وبعد محاولة أولى فاشلة تمكّن في سنة 284هـ/ 897م، انطلاقاً من صعدة، من تأسيس الإمامة الزيدية في اليمن.

(C. Van Arendonk: *Les débuts de l'imamat Zaydlite au yemen*. Leiden 1960, 127ff).

الأمر وإمكانية رفضه، حسب يحيى، لما كان للأمر أي معنى و«الفعل» يعني دوماً تصرفاً فاعلاً، وليس مفعولاً. لا يعطي الله أبداً أمراً لأيِّ شخص دون أن يعلم أنَّ المقصود يمكنه أيضاً فعل العكس». ولذلك نجد الحثّ على الفعل، ونجد تحريم الفعل، ونجد أيضاً الدعوة إلى الصبر في حال الفشل. ولو لم يكن الأمر كذلك، لما جاء في القرآن: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾[1]، وإنَّما: «نحن نجعلك صابراً كما جعلنا أولئك صابرين» وسيبدو الله وكأنه أعطى أوامر لا يمكن تنفيذها.

يشير يحيى بن الحسين إلى أنَّ الله يفرق في القرآن بوضوح شديد بين فعله وفعل مخلوقاته. يقول تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِۦ وَنُمِيتُ﴾[2]. ولقد خلق للبشر عيوناً وآذاناً ـ فلماذا خلقها لهم إن لم يستعملوها؟ ينهي يحيى بن الحسين هذه العملية الفكرية بنموذج استنتاجي محبوب جداً في علم الكلام يجعل الخصم يبدو تافهاً ومثيراً للضحك. وكان المكيون ينتقدون حديث محمد عن إحياء الموتى وعن يوم الحساب ويصفونها بأنَّها «أساطير الأولين»: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[3]. «ولو لم يكن العباد متخيرين، ولا مما أرادوا متمكنين، وكان الحامل لهم على أفعالهم، المدخل لهم في كل أعمالهم، رب العالمين، لكان هو القائل لما نزل من الحق: أساطير الأولين، ولم يكونوا هم القائلون بما قالوا من قولهم». كلا، إنَّ الله لا يريد إلَّا الخير، وهذا ما يعرفه صحيحاً المؤمنون. ولا يُنزل على خليقته إلَّا الخير: ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ مَاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُواْ خَيْرًا لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا﴾[4]. هذه الفكرة المشتقة من الآية المذكورة تُشكِّل المقدِّمة للخطوة التالية.

كان الحسن بن محمد قد افترض ما يلي: إذا كان الرُّسل يتصرفون بخيار حرّ، فلن يكون المرء واثقاً ممَّا إذا كانوا قد أبلغوا الرسالة كاملة أو ما إذا كانوا

---

(1) سورة الأحقاف، الآية 35.

(2) سورة ق، الآية 43.

(3) سورة النحل، الآية 24.

(4) سورة النحل، الآية 30.

إلى هنا الاستشهاد المقتطف من بحث الحسن بن محمد. يبدأ يحيى بن الحسين النقاش بالخطّ الفكري الذي يبدو منطقياً، بأن يطرح السؤال الأول بصيغة أخرى. هنا تصبح واضحة السرعة التي ارتفع بها مستوى المحاججة منذ أيام عبد الملك. «فكان أول ما سأل عنه، أن قال: أخبرونا عن قولكم فيما نسأل عنه، نبئونا، هل الأنبياء، صلوات الله عليهم، مستطيعون لعمل فعلين متضادين في حالين مختلفين؟». فهل يمكن للأنبياء أن يكونوا مرة مطيعين، ثم، تحت ظروف متغيّرة، غير مطيعين؟ في هذه الصيغة من السؤال الجدل الذي دار في أواخر القرن الثامن حول العلاقة بين العالم المتنوع المخلوق والخالق؛ فالله يجب أن يكون واحداً وغير متبدل، وإلّا لكان متعدّداً. لكن تعدُّدية العالم غير ناجحة عن تعدُّد الجزئيات المادية التي يتألف منها الجسم وعن المؤثرات المختلفة الكامنة فيها، وإنَّما أيضاً عن الزمن المجزأ إلى عدد لا حصر له من اللحظات، والذي ترافق فيه الظروف والطموحات تحوّلَ الجسيمات والمؤثرات. وما إذا كان يجوز عند هذا التحول أن يتخذ المخلوق نوعاً من القانونية الذاتية وفيما يتعلّق بالإنسان، ما إذا كانت الانفعالات الموجّهة من الإرادة يمكنها التحكُّم بهذا التحوُّل، أم إنَّه يحدث دوماً بصورة مباشرة وكاملة بفعل من الله. هكذا تقريباً صارت الآن صيغة السؤال عن المسؤولية الذاتية أو التحديد المسبق.

نحن نعلم بخصوص (السؤال المعدلة صيغته): رُسل الله نفَّذوا أمره كما أمرهم ودون أي حذف أو تعديل. وفي كل هذا كانوا يعطون أمر الله على الدوام الوزن الأعظم ويتمسكون بالطاعة تجاهه. ولم يطلب الله منهم إبلاغ الرسالة إلّا بعد أن منحهم المقدرة اللازمة لذلك... وهكذا نقلوا عنه ما كلَّفهم به بأن اختاروا (هذه الطريقة في التصرُّف) بحرية كاملة وفضلوا طاعة الله لكي ينالوا رضاه. أي إنَّه لم يجبرهم على نقل الرسالة... بل أعطاهم الأمر، وهم نقلوها، وحثَّهم على الصبر والثبات وهم صبروا، يقول الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾[1]. أي «ولو لم يكن محمد يملك المقدرة على تنفيذ

(1) سورة المائدة، الآية 67.

مقتضية وترمي إلى تهيئة الدارس إلى معركة فكرية. هناك كتاب قديم جداً من هذا النوع هو «كتاب التمهيد» لابن الباقلاني (المتوفى سنة 403هـ/ 1013م). إلقاء نظرة على فصل القدرة البشرية على التصرُّف «الاستطاعة» يوضح لنا هذا النوع الخاص: «فإن قال قائل: فهل تقولون إن الإنسان مستطيع لكسبه؟[1] قيل له: أجل. فإن قال: ولم قلتم ذلك؟ قلنا: لأن الإنسان يعرف من نفسه فرقاً بين قيامه وقعوده وكلامه إذا كان واقعاً بحسب اختياره وقصده، وبين ما يضطر إليه مما لا قدرة له عليه، من الزمانة والمرض والحركة من الفالج وغير ذلك. وليس يفترق الشيئان في ذلك لجنسهما، ولا للعلم بهما، ولا لاختلاف محلهما، ولا للإرادة لأحدهما. فوجب أن يحصل مع كسبه على هذه الصفة لكونه قادراً عليه. فإن قال: فهل تزعمون أنه يستطيع أن يكتسب بنفسه، أو بقدرة؟ قلنا: لا، بل بقدرة تحدث له. والدليل على ذلك كونه قادراً على الحركة مرة، وغير قادر عليها أخرى، وعلى ما هو مثلها ومن جنسها مرة أخرى»[2].

لندع التعابير التي افترضناها في هذا المقطع وشأنها. الواضح تماماً هو السعي إلى استباق مجرى النقاش ثم - في الحالة المذكورة - تهيئة من يتبنَّى فكرة الحرية الضيِّقة جداً للتصرُّف البشري لاعتراضات بالغة التعقيد. لقد قمنا بعرض مقطع صغير جداً من الفصل الذي خصَّصه ابن الباقلاني لهذه المشكلة. وما يهمنا أيضاً في نهاية هذه النظرة العابرة على علم الكلام هو السؤال عن أهميته في داخل تلك العملية الفكرية والمجتمعية في القرنين الثامن والتاسع التي وصفناه بالتعابير «من الإيمان إلى الإسلام». الجواب سيتقاطع جزئياً مع ما بيَّناه في فصل «الحديث».

---

(1) إذا ما كان الإنسان غير قادر على اختيار ما يفعل وما لا يفعل، يجب أن يكون قادراً على الأقل على تملك الأفعال التي قام بها الله بواسطته، أي على الشعور واعياً وواثقاً بأنَّه من مخلوقات الله المحافظ على كُلِّ شيء والموجه لكُلِّ شيء. هنا تكمن مسؤولية الإنسان عن الخلاص. انظر ص56، 222 أدناه.

(2) ابن الباقلاني، كتاب **التمهيد**، تحرير مكارثي، بيروت 1957م، ص286، البند 487 وما بعده.

قد زوروها. فرضية أنَّ الله لا يريد لخليقته إلَّا الخير تفتح ليحيى الفرصة ليعلن اعتراض النصر: «أفلا تعلم، أيُّها السائل، أنَّ الله لا يعتبر صادقاً إلَّا من كان فعلاً صادقاً ونبيلاً؟». أما الرذيل فلن يختاره أبداً ليكون نبيّاً ـ هنا نشاهد علامة أساسية من علامات علم الكلام تصعِّب غالباً على المراقب الخارجي فهم الحجج المقدمة. فعلى الرغم من أنَّ المتجادلين ملزمان بالتقيُّد بالنزاهة العلمية المنطقية، وعلى الرغم من استعدادهما غالباً لمناقشة أفكار الخصم بدقة ـ وبهذا يتقيَّد يحيى كما سبق ولاحظنا ـ يعتبر كل منهما موقفه صحيحاً صحة مطلقة ويحاجج انطلاقاً منه وليس من المشكلة المطروحة. كان يتعيَّن على الحسن بن محمد أن يفترض، في ضوء قناعته بأنَّ الظروف الحياتية الموضوعة من الله تضيِّق جداً حرية القرار والتصرُّف لدى الإنسان أنَّ الأفعال والأقوال النبوية هي، في نهاية المطاف، محدَّدة من الله ذاته، لأنَّه لو لم يكن الأمر كذلك لما كان هناك ضمان لكمال ونقاء الرسالة التي جاء بها محمد. لا يتطرق يحيى إلى هذه الحجة عند الحسن، وإنَّما يحاجج بدوره انطلاقاً من الصفة الخاصة الحقيقية لله بأنَّه يريد على الدوام الخير لخليقته. ولو استطاع المؤلِّفان الدخول في نقاش مع بعضهما لتحدث كلّ منهما وكأنَّ الآخر غير موجود (حوار الطرشان). على الرغم من ذلك ينهي يحيى نقاشه مع الحسن مقتنعاً بالنصر الكامل: «فقد بطلت حجة من أراد الطعن على الأنبياء المهتدين» ـ وهذه أيضاً تهمة غير صحيحة ـ «والحمد لله وسلامه على المرسلين»[1].

كان هذا مثالاً على نقض آراء مؤلف توفي منذ زمن طويل، لكن هذا النقض صيغ على نمط الحديث الحي والردّ عليه: يحيى يخاطب الحسن بن محمد، مستنكراً جهله المزعوم الذي يدفعه إلى طرح أسئلة لا معنى لها. وكتب علم الكلام التي تريد عرض المادة الكلامية بكاملها بصيغة ممنهجة، مصاغة بطريقة

---

(1) يحيى بن الحسين: «الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد ابن الحنفية»، في: م. عمَّارة (محرر): **رسائل العدل والتوحيد**. القاهرة، بيروت 1988م، الجزء الثاني (111 ـ 280) 116 ـ 120.

الفكري مع الديانات الأخرى. كان هذا بالنسبة للمسلمين أكثر أهمية ممَّا كان عليه الحال بالنسبة للمسيحيين في أوروبا في العصر الوسيط؛ لأنَّه لم تكن هناك، بصرف النظر عن اليهودية التي لم تكن تمارس التبشير، منافسة دينية عالية المستوى، بينما كان يتعيَّن على الإسلام في الشرق الأدنى أن يفرض نفسه في محيط كانت تطغى عليه ديانات عالمية أخرى قبله. مع ذلك لم يرَ المسلمون في ممثلي الكنائس المسيحية الشرقية وفي أتباع الزرادشتية التهديد الخطير لعقيدتهم، وإنَّما في سكان المدن من المثقفين المنتمين إلى المانوية الذين يحملون أفكاراً سنسكريتية وتشككية والذين أصبحوا لا غنى عنهم في البيروقراطية التي نشأت في الأمبراطورية الإسلامية في أواخر العهد الأموي. كانوا يخدمون السادة المسلمين الجدد، وتعلموا اللغة العربية بصورة بارعة ولمعوا بما لديهم من فكاهة ومعرفة ـ وكانوا يتهكمون على خشونة وضعف ثقافة العقيدة الإسلامية. ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾[1]، كان يتهكم عبد الله بن المقفع (المتوفى سنة 138هـ/ 756م) وهو موظف إداري كبير لمع نجمه في العهد العباسي المبكر وأديب من أصل إيراني ألَّف كتاباً عن تناقضات وإسفافات القرآن[2]. كان يتعيَّن على المسلمين التصدي لمثل هذه الهجمات؛ ولكن كان يتعيَّن عليهم أيضاً الرد على الأسئلة التي نجمت عن الاحتكاك بالتعاليم الدينية اليهودية والمسيحية، حيث كانت كلتا الديانتين تنشر منذ قرون عبادة الله. لم يكن في وسع المسلمين تجنب مواجهتهم على المستوى نفسه. ولذلك ليس مستغرباً أنَّ ممثلين أوائل لعلم الكلام كانوا يتباهون بالادعاء بأنَّهم قد نقضوا جميع الديانات الغريبة[3]. ابن الباقلاني يخصص في كتابه المرجعي مقاطع طويلة للجدل الاستدلالي مع اليهود والمسيحيين والزرادشتيين وأيضاً مع أتباع التيارات التي تؤمن بالنجوم وفلسفة الطبيعة.

إلَّا أنَّ تحقيق مثل هذه المهام في داخل الأمة الإسلامية وتجاه الخارج لم

---

(1) سورة النجم، الآيات 7 ـ 9.

(2) I. Guidi: *La lottatra l'islam et il manicheismo*. Rom, 1927

(3) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص361 وما بعدها. Nagel: *Rechtleitung und Kalifat*

في بادئ الأمر كان ينبغي لعلم الكلام، مثله مثل الحديث ولكن على مستوى آخر، أن يلعب دور الوسيط بين الاتجاهات الدينية الإسلامية المتعادية. وكان بحث الحسن بن محمد عن تأجيل الحكم يشير إلى هذا الهدف. في أوائل القرن الثامن استعمل ممثلو علم الكلام الذي كان قيد التشكل إحدى الحجج القريبة من حجج المرجئة والتي كانت لها الميزة المتمثلة في عدم الاقتراب من التعاليم القائلة بالتحديد المسبق لكُلِّ شيء، أي بالمحافظة على فكرة الاعتبار العقلاني للتصرُّف البشري الهدف الرئيسي لعلم الكلام[1]. كان حزبا الحرب الأهلية الأولى يُشبَّهان بزوجين يتنازعان على أبوة طفل هناك شكٌّ في نسبه، أي إنَّه ابن حرام. كان الشرع الإسلامي يطبق في مثل هذه الحالة طريقة «اللعان»: كان يتعيَّن على الزوج والزوجة تأكيد أقوالهما المتناقضة بأن يلعن كل منهما الآخر؛ وإذا ما كانا كلاهما مستعدين للقيام بذلك تكون أبوة الطفل لم تتضح بالطبع لكن الزواج يصبح لاغياً. في هذه الحالة لن يعرف من الكاذب لكن أحدهما كاذب في كُلِّ الأحوال، وبالتالي غير محق. في القرنين الثامن والتاسع تطور أدب متأثر بروح علم الكلام ومتشعب حتى أدق التفاصيل عن أسباب الخلاف بين المتخاصمين علي ومعاوية، بلغ ذروته في الكتابات العديدة للجاحظ المذكور سابقاً. كان هناك سعي إلى تقديم حجج منطقية من أجل إيجاد عرض للأحداث ذات التبعات الوخيمة في التاريخ الإسلامي المبكر يمكن أن يوافق عليه جميع المسلمين[2]. بواسطة العقل كان المبتغى أن يُفرض ما كان السنيون يأملون في تحقيقه عن طريق استحضار البدء وعن طريق إبادة التاريخ الذي كان يعتبر مشؤوماً.

بينما كان الحديث لا يمكن أن يكون له تأثير إلَّا في داخل الأمة الإسلامية، لأنَّه كان يشترط الإيمان برسالة النبي محمد، كان علم الكلام مناسباً لخوض الصراع

---

(1) كان الحسن بن محمد ابن الحنفية أيضاً يؤمن بعقلانية الحكم، عقلانية كانت تأخذ بعين النظر البعد الممكن للمسؤولية الذاتية للإنسان ولم تكن تبالغ في حجم هذه المسؤولية.

(2) تيلمان ناغل: مشكلة الأرثوذوكسية في مطلع الإسلام، في: **دراسات عن مشكلة الأقليات في الإسلام**، بون 1973م، ص7 ـ 44.

الفصل الرابع

العقلانية المبكرة

يكن الهدف الحقيقي لـ«المتكلمين». فهذا الافتراض كان سيعني عدم الاعتراف بحماسهم الديني. بل إنَّ الهدف الذي كانوا ينشدونه والذي كان يدفعهم باستمرار إلى بذل مزيد من الجهود، كان وضع منهجية للرسالة النبوية خالية من التناقض ومنسجمة مع أسس العقل البشري. أو بكلام أبسط: كانوا يجاهدون في سبيل حل المشكلة الأساسية التي وضعها القرآن أمام المسلمين ألا وهي: التوفيق بين السببية الموجودة في الطبيعة وبالتالي مسؤولية الإنسان عن تصرفاته وبين قدرة الخالق التي تتجلّى في كُلِّ زمان ومكان[1].

---

(1) يعود الفضل في تبرئة «المتكلمين» من تهمة الجدل العقيم والسفسطة إلى ر. فرانك (ملفات المؤتمر الثالث للاتحاد الأوروبي للباحثين في الشؤون العربية والإسلامية 1967م، ص315 وما بعدها).

Journal of the American Oriental Society 1968.

1. المجتمع العربي الإسلامي:

بنى الخليفة العباسي المعتصم (فترة حكمه 218 ـ 227هـ/ 833 ـ 842م) عاصمة جديدة سُمّيت سامراء. ذلك أنَّ العاصمة القديمة بغداد التي تأسست سنة 143هـ/ 760م كانت قد تدمرت في الحرب الأهلية التي اندلعت بسبب النزاع على ولاية العهد بين سابقيه الأمين (فترة حكمه 193 ـ 197هـ/ 809 ـ 813م) والمأمون (فترة حكمه 197 ـ 218هـ/ 813 ـ 833م). ولكن لم يكن هذا وحده السبب الذي دفع المعتصم إلى اتخاذ هذه الخطوة. بل إنَّ المعتصم أدرك أنَّه يتعيَّن عليه، إذا ما أراد الحكم بعيداً عن مضايقة التحزبات التي كانت تقف خلف الأخوين المتعاديين الأمين والمأمون، بناء جيش يدين بالولاء له وحده بعيداً عن الاحتكاك بأشخاص الماضي وأحداثه. ولم يكن من الصعب الحصول على جنود مرتزقة فقبل وقت قصير كان الجيش الإسلامي قد فتح مناطق جديدة في عمق آسيا. ولذلك شكّل أرقاء الحرب الأتراك العمود الفقري لجيشه الجديد الذي وضع في معسكرات وأحياء مغلقة في سامراء[1].

كما أنَّ أبناء أمراء أتراك كانوا قد جاؤوا إلى بلاد الرافدين؛ وكضباط في الحامية ما لبثوا أن اكتسبوا بسرعة تأثيراً كبيراً على الخلافة. وكان بينهم الفتح بن خاقان الشخص المدلل لدى الخليفة المتوكل (فترة حكمه 232 ـ 247هـ/ 847 ـ 861م)، الخليفة الثاني بعد المعتصم. جمع الفتح وولي نعمته حولهما دائرة من

(1) تاريخ مدينة سامراء، Ernst Herzfelol: *Geschichte der Stadt Samarra* Hamburg, 1948; Helmut Toellner: *die tuerkischen Garden Bonn* 1971.
الحرس التركي في بلاط الخلافة في سامراء، *Am Kalifenhof von Samarra*

قد بالغ في إبرازها. وقال الفتح: إنَّ الخراسانيين والأتراك غير مختلفين بأيِّ حال كالعرب وغير العرب أو كالبيزنطيين والسلافيين. بل إنَّهم يُشكِّلون جزأين من الشعب نفسه لا يختلفان عن بعضهما إلَّا بطريقة الحياة ـ مثلهما مثل أفراد قبيلة طيئ العربية الذين يعيش بعضهم في الجبال والبعض الآخر في السهل. ليس النسب هو الذي يحدّد انتماء الإنسان إلى مجموعة أكبر وإنَّما ظروف العيش والشروط غير المادية المتشكلة نتيجة هذه الظروف. وهذه المعطيات أقوى من جميع قرابات الدم. كما أنَّ اللغة أيضاً لا تشكّل، حسب قول الجاحظ، العامل الحاسم: فإسماعيل، الجدّ الأوَّل للعرب، لم يكن في بادئ الأمر، يتكلَّم اللغة العربية؛ والله هو الذي علَّمه هذه اللغة مثل جميع أولئك الذين دخلوا الجنَّة وبدأوا هناك بالتكلُّم باللغة السائدة فيها. ويتابع الجاحظ متسائلاً، لماذا تعتبر عشيرة بني عبد المطّلب، التي ينتمي إليها النبي، أوجه عشائر قريش؟ ليس بسبب تميّزها في النسب وإنَّما لأنَّ عكاشة بن محصن[1]، أشجع فرسان العرب القدامى، كان ينتمي إليها. وبفضل الشجاعة في الحرب «الأتراك قد شاركوا هؤلاء القوم في هذا النسب، وصاروا من العرب بهذا السبب، مع الذي بانوا به من الخلال»[2]. والله يختار لنفسه عباداً دون تمييز بين العرب وأبناء أيّ شعب آخر وسواء أكانوا قرشيين أم زنوج، ولذلك فإنَّ الشعوب الخمسة التي يتألَّف منها جيش الخليفة هي في الحقيقة واحدة، وما يوحدها أقوى ممَّا يفرّقها[3].

في عهد المعتصم تبنَّى الفتح بن خاقان، كما يقول الجاحظ، موقفاً مؤيداً للشعور بالانتماء المشترك القائم على الإسلام لأهم طبقات الجيش والدولة، حيث كان العرب يحتلون مكانة متميّزة لأنَّ النبي قد جاء منهم. والآن، في عهد المتوكل يشعر الجاحظ بأنَّه مضطر إلى مدح الأتراك في حديثه عن تلك المناقشة ـ فالسادة

---

(1) ابن حجر: **الإصابة**، رقم 5636.

(2) غ. ڤان فلوتن G. Van vloten (محرر): **«ثلاث رسائل لأبي عثمان الجاحظ»**، لايدن، 1968م، ص7.

(3) المصدر نفسه، ص21.

الأدباء المشهورين من بينهم الجاحظ الذي أهدى الضابط التركي، داعم الأدب والفنون، بحثاً صغيراً عن ميزات الفرقة العسكرية الجديدة وأشاد فيه بشجاعة الأتراك ونبلهم، لكنَّه قال أيضاً: إنَّهم يتصفون بالتدين العميق وبالتمعن الفلسفي، وأثنى على طريقة حياتهم المتنقلة التي تقوي الاستعداد للحرب[1]. وذكر الجاحظ أنَّ الفتح بن خاقان اضطر في عهد المعتصم أيضاً، خلال إحدى المناقشات، إلى الدفاع عن نفسه ضد أحد المتحمسين جداً للحزب الخراساني القديم الذي يعود له الفضل في تولي العباسيين الحكم. وكان فقدان الخراسانيين للسلطة، على الأقل في العراق، وصعود المرتزقة هما، بالفعل، أهم موضوعات السياسة الداخلية في عهد المعتصم. وكان الفتح قد روى آنذاك للجاحظ قصة خلافه مع الخراسانيين؛ وكان هذا الأخير قد جمع الحجج في تقرير مختصر لكنَّه لم يرسله إلى الفتح في حينه «لأسباب خاصة سيطول ذكرها». وما إذا كان هذا مطابقاً للحقيقة أم لا، فهذا موضوع لن نناقشه الآن. لكن ما يستحق الاهتمام في جميع الأحوال المواقف الأساسية التي يطرحها الجاحظ.

وكان المدافع عن الخراسانيين قد أثار النقاش بأن شكر الله على أنَّ الجيش العباسي، على الرغم من أنَّه يتألَّف من خمسة أجناس مختلفة غريبة عن بعضها ـ الخراسانيون والأتراك والموالي[2] والعرب وأحفاد العرب المهاجرين إلى إيران ـ يقف متحداً ضدَّ الخليفة. جميع الأقوام الخمسة لهم صفات تستحق التمجيد. وكانت هذه الصفات المجيدة قد ذكرت في النقاش ـ المفترض ـ بإسهاب باستثناء الأتراك الذين عولجوا باقتضاب. ويؤكد الجاحظ أنَّ الفتح بن خاقان لم يطالب آنذاك بتمجيد الأتراك مثل غيرهم وإنَّما أيَّد التخفيف من حدَّة تلك الفوارق الفاصلة بينها والتي كان خصمه في المجادلة، الذي لم يذكر اسمه،

---

(1) معلومات مقتضبة عن المضمون عند:

O. Rescher: *Excerpte und Uebersetzungen aus den Schriften des Gahiz aus Basra*, Stuttgart 1931, Bd. I, 207.

(2) الأقوام غير العربية التي دخلت في الإسلام وانضمت إلى إحدى القبائل العربية.

البربري، بحيث إنَّه، حسب إحساسه الشخصي، يحافظ على الموضوع التي تحدَّث عنها.

وممَّا يعبر بجلاء عن هذه الأفكار تنصّل الجاحظ بصمت من صنفين من الشعر كانا سائدين في الوثنية العربية القديمة هما: المدح والهجاء. وهو يلمح إلى ذلك بقوله: «ولا يكون كتاب إسراف في مديح قوم، وإغراق في هجاء آخرين»[1]. كلا الأسلوبين يرفضهما ويعتبرهما غير صادقين. عند العرب قبل الإسلام كانوا يستسلمون لنشوة الكلمات والأبيات الشعرية التي لا تمتُّ ـ حسب رأي الجاحظ ـ بأيِّ صلة إلى الحقيقة. كانوا يمجدون مزايا قبيلتهم بأقصى درجات المبالغة ويهجون الأعداء إلى درجة الإبادة. أما في الإسلام فهناك مقياس للحكم على الناس موجود تحت تصرف جميع الناس بلا استثناء: القانون الإلهي. وإذا ما طُبِّق هذا المقياس ـ مع عدم السماح بلجم المشاعر الممكنة من الحبّ والكره ـ ينتج عند كُلّ شخص خليط من الفضائل والعيوب. وجيش الخليفة لا يتألف من مجموعات لكُلّ منها خصائص جماعية ملموسة، وإنَّما من محاربين يجب الحكم على كل منهم بناءً على مبدأ صالح عموماً وهم على هذا الأساس يُشكِّلون وحدة في أنَّهم يقاتلون في سبيل الدولة الإسلامية.

بالنسبة للجاحظ يعني الإسلام خرقاً إلى تجربة عالمية يجري تطبيقها بناءً على قواعد منطقية موضوعة من الله. هذه القناعة تتخلَّل جميع أعماله التي تبدو للمراقب السطحي غير متماسكة. وهو ليس الوحيد الذي يحمل هذه النظرة عن دينه. وهي تصبح ممكنة بمقدار ما يتم تحت تأثير الإسلام تحوُّلٌ عن مفاهيم القيم وقواعد السلوك العربية القديمة. فالزمن الوثني، مرحلة التصرُّف الطائش الذي تتحكَّم به مشاعر غير خاضعة للسيطرة، يصبح ماضياً غريباً محتقراً؛ ونزول الرسالة المحمَّديَّة يعني بداية التمدن، بداية الموازنة العاقلة بين القول والفعل. ندب الميت بصوت عال والصراخ اليائس وتهشيم الوجه وتمزيق الثياب، هذه العادات المتبعة قبل الإسلام تعبيراً عن الحزن أصبحت الآن مكروهة. السيطرة

---

(1) Van Vloten, op. cit., 22.

الكبار كالفتح بن خاقان يقدرون المجاملات والمديح. لكنَّه، هكذا يؤكد الجاحظ، يريد التقيُّد بدقَّة بالاستقامة والصدق واتخاذ طريق الوسط العادل بين المبالغة في التمجيد والشحّ فيه. وإلَّا فإنَّ المضمون سيتألف من أكاذيب وأقاويل مصطنعة معرضة للنقد والدحض: «ذلك أنَّ المرء يتوصَّل إلى صيغة المدح المفيدة بالنسبة للمادح، والأجمل والأجدى والأكثر ديمومة بالنسبة للممدوح، عندما يكون هذا المدح صادقاً ومطابقاً فعلاً للصورة التي يظهر عليها الممدوح. أنا أعني أنَّه إذا لم يكن من الممكن مدح الأتراك إلَّا بذمِّ فصائل الجيش الأخرى، فمن الأفضل التخلي عن كل ذلك... وحتى عندما يمدح المرء كثيراً من هذه المجموعات فإنَّ هذا لا يعادل ذمّ عدد قليل منهم (وعندئذٍ سيُساء إلى سمعة جيش الخليفة). ذلك أنَّ مدح الجميع سيكون بمثابة تصرف يتجاوز حدود الواجب، سيكون حماساً مفرطاً، وأمَّا إذا لم نذمّ أحداً فسيكون هذا إهمالاً للواجب. القليل من الواجب يخدمنا أكثر من الكثير من المبالغة في الحماس. جميع الناس لهم أخطاء، يتحملون قدراً معيناً من الذُّنوب. وبذلك فهم يتميزون عن بعضهم بعدد جوانبهم الجيِّدة وجوانبهم السيِّئة. ولم نسمع أبداً بشخص يملك جميع الصفات الجيِّدة وليس له أيّ صفة سيِّئة. وكان بشار بن برد[1] قد نظم شعراً قال فيه:

إذا كنت في كل الأمور معاتباً خليلك لم تلقَ الذي لا تعاتبه

فعش واحداً أو صل أخاك، فإنه مقارف ذنبٍ مرة ومجانبه

إذا أنت لم تشرب مراراً على القذى ظمئت وأي الناس تصفو مشاربه

معظم الناس يتصرفون حسب هذه المعرفة، وحتى الخليفة، الذي رفعه الله في بعض الجوانب فوق جميع المسلمين الآخرين، يتعيَّن عليه التحلِّي ببعد النظر والعفو عندما يكون هذا لازماً[2]. هذه الاعتبارات يعتمدها تمجيد الأتراك المذكور سابقاً، الذين يجد الجاحظ فيهم أيضاً بعض ملامح التوحش

---

(1) شاعر بصراوي من أصل إيراني (96 ـ 166هـ/ 715 ـ 783م).

(2) Van Vloten, op. cit., 22- 24.

صحيح أنَّ الحركة الهاشمية تمكَّنت، في أزمة سقوط الأسرة الأموية الحاكمة، مدفوعة بالإيمان المتطرف، من تحرير قوَّة فاعلة عمياء[1] لإسقاط الخلافة الأموية وتأسيس خلافة تتخذ، خلافاً لسابقتها، مُثُل جماعة المؤمنين كقوَّة موحّدة للحكم وذلك بفضل الشرعية المستمدّة من قرابتها من النبي محمَّد. ولكن تطرُّف أتباعها واندفاعهم الجامح دفع المنصور (فترة حكمه 136 ـ 158هـ/ 754 ـ 775م) ـ مثبت السلطة العباسية ـ إلى إبادة[2] تلك العناصر من الحركة الهاشمية الذين لم يكتفوا بما تحقّق من الثورة، أي تنصيب خليفة من عائلة النبي.

ذلك أنَّ الناس المحيطين به كانوا على ثقة بأنَّ معظم الناس يدعمون الخلافة الجديدة لأنَّهم لم يكونوا يريدون حروباً وإنَّما استتباب الأمن والنظام في الحياة اليومية. ولقد كتب ابن المقفع بناءً على ذلك مذكّرة وصف فيها الحاكم الجديد بأنَّه مشرّع جَمَعَ الأعراف القانونية السائدة في محيط دولته وبفضل نظرته الثاقبة التي ترى، بسبب انتمائه إلى أسرة النبي محمَّد، إلى أبعد ممَّا يراه الناس العاديون، واختار منها القواعد الأنجح ودوّنها[3]. وبذلك تناول ابن المقفع مسألة مهمَّة مسبقاً؛ ذلك أنَّ «السُّنَّة» كانت آنذاك لم تزل قيد الصيرورة والتحوُّل إلى «الحديث» بالصيغة التي نعرفها اليوم. ولكن كان انتشار الإسلام في أوساط الرعية قد وصل إلى درجة متقدِّمة جدّاً بحيث إنَّ أي تصرُّف غير مبرّر إسلامياً يعتبر غير شرعي ومرفوض. وكان الناس قد اتهموا الأمويين بتخليهم عن المبادئ الإسلامية، وأعلنوا في الأيَّام الصاخبة التي رافقت سقوطهم أنَّ الحكم سيمارس أخيراً باسم النبي محمَّد وباسم الدِّين الذي سنَّه الله[4]. أي إنَّ ما كان سيتفق مع مشاعر الناس ـ ولذلك اقترحه ابن

---

(1) انظر تقرير عبد الله بن المقفع عن الرُّوح المعنوية للجيش الخراساني (تيلمان ناغل، **أبحاث عن نشوء الخلافة العباسية**، بون، 1972م، ص160).

(2) أبو مسلم الخراساني منظم عبقري للجيش الهاشمي، وهو مولى أصله غير معروف، خُدع واغتيل لأنَّه اشتبه في أنَّه يسعى إلى تولي السلطة بنفسه ـ في بادئ الأمر عن طريق إيران.

(3) تيلمان ناغل: **الدولة والجماعة المؤمنة**، الجزء الأوَّل، ص161.

(4) خطاب السفَّاح الخليفة العبَّاسي الأوَّل بمناسبة تولي العرش (الطبري، **تاريخ الأُمم والملوك**، الجزء الثالث، ص29 وما بعدها).

على الذات والتحلي بالصبر استناداً إلى الاقتناع بأنَّ جميع الأعمار محدّدة من الله، هذا هو السلوك الذي أصبح الآن يستحق الثناء. البكاء بصمت، التعبير عن الحزن الحقيقي في القلب ـ هكذا يصف الحديث النبوي حزن الرسول[1]. ولم يعد الآن مطلوباً الكرم الزائد إلى درجة إبادة الذات، والذي كان الناس قبل الإسلام يكتسبون به المجد والشهرة، وإنَّما الرحمة الممارسة مع النظر دوماً إلى الله الخالق والحاكم والتي تخفّف عطاءاتها غير المنظورة عوز شخص غير معروف. فالله القوي المهيمن، حسب الرسالة المحمَّديَّة، على كُلِّ شيء، تسخر له أعمق خلجات المؤمن: وما طالب به القرآن جماعة مختارة ممَّن دخلوا في بداية الدعوة في الإسلام وجعلهم خارجين عن المجتمع القرشي وأجبرهم على مغادرة الوسط الذي يعيشون فيه، أصبح الآن أمراً بديهياً يعتبره الجميع رؤية للعالم توحد فيما بينهم وأسلوباً حياتياً للمسلمين. ومرة أخرى، كما رأينا الجاحظ، يطرح السؤال عن المصداقية، وإن كان من منظور آخر: فهل يتفق الحزن والكرم فعلاً مع خلجات القلب أم إنَّهما مجرَّد مظاهر ونفاق؟ سنتعرَّض فيما يلي إلى المصداقية، التي تشهد على التحوُّل العميق الذي حقَّقه الإسلام[2]، من خلال التأمُّلات النظرية للعقلانية المبكرة من جانبين مختلفين: من الجانب اللغوي ومن الجانب الأخلاقي. وسوف يتبيَّن أنَّه لا يمكن الإجابة عليها دون اتخاذ موقف من العلاقة بين الله والخليقة، أي باختصار: دون ميتافيزيقيا (علم ما وراء الطبيعة).

2. إلقاء نظرة على العهد العباسي المبكر:

السؤال الذي كان مطروحاً في المدينة عن ما هو الإسلام وما هو الإيمان، وعن العلاقة بين الاثنين وعن أي منهما يجب أن يسيطر على المجتمع الذي دعت إليه رسالة محمَّد، حسم في أواخر العهد الأموي لصالح الإسلام، لكن الخلفاء الدمشقيين لم يتمكنوا ـ كما سبق وذكرنا ـ من الاستفادة من هذا القرار.

---

(1) **صحيح مسلم**، «جنائز» رقم 6؛ **سُنن البيهقي**، الجزء السابع، ص289.

(2) المسائل المرتبطة بذلك والغنية جداً بالاستنتاجات والعبر لم تطرح بعد ناهيك عن معالجتها.

ـ 809م) الذي عمل شخصياً وبحماس كبير على ازدهار الفكر العقلاني. وكان المأمون قد تلقَّى تربيته وتعليمه في بلاط الأسرة البرمكية التي كان أبناؤها يتولون مناصب وزارية واحتكَّ في وقت مبكر مع التيارات الثقافية. في صراعه مع أخيه الأمين على العرش وقف إلى جانب أنصار العقلانية الذين كانت القوى القديمة المؤيدة للعبَّاسيين داخل الحركة الهاشمية تُشكِّل سندهم السياسي. كان يقف في مواجهة هذه القوى، التي كان معظمها يعيش في خراسان، الأمين الذي كان يجد أنصاره في الطبقات العريضة من سكَّان بغداد الذين كانوا من السُّنَّة. بعد انتصاره بذل المأمون كل ما في وسعه للحدّ من نفوذ زعماء المدارس البغدادية من السُّنَّة، لا بل إنَّه شكَّل محاكم تفتيش لفحص معتقداتهم وإرغامهم على الاعتراف بمبدأ خلق القرآن الذي يُعدُّ علامة على العقلانية؛ ولم تلغ هذه المحاكم إلَّا في عهد المتوكل؛ فهي لم تحقّق غرضها، بل بدلاً من ذلك عمقت الفجوة بين السكَّان والخلافة وأساءت إلى سمعة التعاليم العقلانية عن الله.

كيف ستكون مختلفة الأحلام التي سعى إلى تحقيقها المأمون! فقد سمَّى نفسه «إمام الهداية»، خليفة أنعم الله عليه ببصيرة أعلى يشبه الحكم الذي يفصل بالحجج العقلانية في الخلافات القائمة بين جميع الأديان وجميع الاتجاهات الإسلامية ويصل بها إلى نهاية طيبة، إلى الوحدة والسلام. إذ أليس لجميع الناس عقل متشابه؟ ألن يخضعوا لهذا السبب جميعاً للرؤى العقلانية المنطقية التي يجب أن تؤدِّي إلى إسلام واحد يعترف به جميع الناس؟[1].

3. الله الواحد ووحيه:

أدخل علم الإله العقلاني المشاكل اللاهوتية الناجمة عن مضمون الوحي إلى وعي المؤمنين وأجبرهم على البحث عمَّا تعنيه كلمات القرآن عندما ينظر إليها بمعايير التفكير العقلاني المنطقي. وعندما ينتهي بحث هذا الموضوع يمكن تجاوز الجدل الجاري مع الأديان الأخرى حول الذكر السطحي لوجهة النظر

(1) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص400 وما بعدها.

المقفع وهو محق في ذلك ـ لم يكن قد تحقَّق بعد. فالمنصور وخليفته المهدي (فترة حكمه 158 ـ 168هـ/ 775 ـ 785م) سلكا لهذا السبب طريقاً آخر. فقد رفعا قوَّة البصيرة الخاصة لدى أبناء عشيرة النبي، التي لمح لها ابن المقفع أيضاً، إلى أعلى مرجع أرضي للخلافة ونشرا رواية من التاريخ الإسلامي المبكر مناسبة لهذه النظرية الإيديولوجية في الحكم. تقول هذه النظرية: إنَّ عليّاً، الذي تعتبره جميع الحركات الشيعية جدّها الرُّوحي والذي يعتبره الهاشميون أيضاً كذلك، اضطر إلى أن يدرك أنَّه وخَلَفه ليسوا المختارين لتولي الحكم وإنَّما العبَّاس. في عائلة العبَّاس كانت تكمن الوراثة المرسومة لتولي الخلافة إلى أن ظهرت إلى الوجود في سنة 101هـ/ 750[1]. وبذلك وضع العبَّاسيون أنفسهم فوق جميع الاتجاهات الإسلامية الأخرى. وبهذه الطريقة أصبحت الخصومات والانشقاقات التي عكَّرت حياة المسلمين قبل سقوط الدولة الأموية تبعة تمَّ تجاوزها لحكم غير شرعي. وأخيراً جاءت اللحظة لتحقيق تلك الوحدة التي كان الناس قد وعدوا بها في المجتمع الذي أسسه محمَّد.

ليس مستغرباً أنَّ الشيعة لم يقبلوا بهذه الأقوال وإنَّما ثاروا عليها مراراً وتكراراً وتعرَّضوا للملاحقة بلا هوادة. كما أنَّ العلاقة مع عارفي «الحديث» بقيت باردة. ذلك أنَّ دخولهم في خدمة الخلفاء الجدد كان يعتبر مجوناً يعرّض لخطر القيام بأفعال تحرم صاحبها من الدخول إلى الجنَّة، إذ إنَّ الحالات التي كان العبَّاسيون وأعوانهم يخالفون فيها سُنَّة النبي كانت كثيرة[2]. بالمقابل تلقَّى العبَّاسيون الدعم من دوائر الأدباء والعلماء الذين جذبهم بريق بلاط «أمير المؤمنين» والحياة الرغيدة التي يتمتَّع بها المقرَّبون منه، فسارعوا في المجيء إلى بغداد وأفصحوا هناك عن قدراتهم كتابعين لأرباب نعمتهم.

بهذه الطريقة نشأت أرضية خصبة لنموّ بذور الدخول العقلاني إلى الدِّين الإسلامي. كان الخليفة المأمون بن هارون الرشيد، (فترة حكمه 169 ـ 193هـ/ 786

(1) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص297 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص242 وما بعدها، وصفحة 104 وما بعدها.

كل شيء ولا يمكن ردّها: إنَّه يرى ويسمع كل شيء ولا يستطيع أحد معارضته، حتى ولا الآلهة التي يقدِّسها المكيون[1]. إنَّه يحرك كل شيء، وهو في ذلك يشبه «طبيعات» الفلسفة القديمة ـ وهو، في الوقت نفسه، مختلف كل الاختلاف عن خليقته[2]. إنَّه شخص ذو ملامح بشرية، لكنَّه، في الوقت نفسه، لا يجوز أن يكون كذلك ـ مأزق مقلق ولا مخرج منه!

من الممكن الهروب من هذا المأزق بكُلِّ بساطة بأن يخفي المرء أحد الجوانب لصالح الآخر. ولقد أجريت هذه المحاولة فعلاً في أواخر العهد الأموي. إذ يروى أنَّ الجعد بن درهم، الذي عاصر مروان الثاني آخر خلفاء بني أُميَّة (فترة حكمه 126 ـ 132هـ/ 744 ـ 750م)، قد قال: لا يمكن لإبراهيم أن يكون خليل الله ولا يمكن أن يكون الله قد كلَّم موسى. ومن الطبيعي أنَّ مثل هذه المزاعم اعتبرت تكذيباً مخيفاً لما جاء في القرآن. وما إذا كان الجعد قد أعدم في سنة 125هـ/ 743م في الكوفة أو في واسط لهذا السبب، فهذا غير معروف[3]. إلَّا أنَّ اتجاه هذه الفرضيات واضح: إنَّ سمو الله لا يسمح بالاحتكاك به بصورة مباشرة؛ ولذلك فإنَّ مصداقية العبارات الواردة في القرآن بهذا الخصوص مشكوك فيها، ومع كشف مثل هذه التناقضات يصبح جوهر الوحي ذاته مطروحاً للنقاش.

ولقد طرح أيضاً جهم بن صفوان (المتوفى سنة 128هـ/ 746م) أفكاراً مشابهة. وُلد جهم في ترمذ أو في سمرقند وكان ينشط في شرق الأمبراطورية الإسلامية. ويُقال: بأنَّه قد أجرى نقاشات ممَّن يسمون «السُّمَنيَّة» الذين لم يكونوا

---

(1) حسب الآيات: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ [النساء: 58]، أو ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا وَتَشۡتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة:1].

(2) ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ أَزۡوَٰجٗا يَذۡرَؤُكُمۡ فِيهِۚ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11].

(3) **الموسوعة الإسلامية**، ابن درهم.

الخاصة. كانت الخلافة تسيطر في منتصف القرن الثامن على مناطق شاسعة لم تكن الأديان القديمة السائدة فيها قبل مجيء الإسلام قد تلاشت. وكان الإيمان الإسلامي الصارم بوحدانية الله يؤدِّي إلى قيام علاقة متوترة مع المسيحية التي كانت تتهم بتأليه المسيح. وفي الأرض الإيرانية كان يسود منذ قديم الزمان اعتقاد يعتبر تاريخ العالم بكامله صراعاً بين مبدأين: مبدأ الخير ومبدأ الشَّر. وكان يتعيَّن على الإسلام أن يعلّل لماذا ينطلق الخير والشَّر في نهاية المطاف من قوَّة واحدة وحيدة، من الإله الواحد. كما أنَّ الديانة الغنوصية العالمية «المانوية»، التي تعتبر عادة قادرة جدّاً على التكيف، واجهت العقيدة الإسلامية القائلة بوحدانية الإله. صحيح أنَّها كانت تعترف بإله خارج الطبيعة لكن هذا الإله كان غير فاعل ولا يتدخل في الصراع الدائر هنا على الأرض بين الخير والشَّر لأنَّ العالم لم يكن من صنعه وإنَّما من صنع خالق محتال. وأخيراً هناك أيضاً الاعتقاد المنقول من العصر القديم الذي يقول به «فلاسفة الطبيعة»[1] الذين يفسرون جميع أحداث العالم بأنَّها تفاعل متبادل بين قوى أبدية ومادة أبدية. وهم أيضاً كانوا يرفضون مفهوم الإله الإسلامي لأنَّهم كانوا يرون أنَّه غير قابل للتصديق أنَّ إلهاً واحداً، وفوق ذلك إلهاً مشخصناً، قد خلق كل هذا الكم الهائل من الظواهر.

وإذا ما نظر المرء إلى الإيمان بإله واحد من المنظور الإسلامي فلا يلاحظ في بادئ الأمر أي مشكلة. لكن الخلاف حول رسم الحدود الفاصلة بين مجالي التصرُّف الإلهي والتصرُّف البشري، والذي تدور رحاه خلف تعبيري «الإيمان» و«الإسلام»، يكمن فيه كثير من الصعوبات التي ستظهر على الفور عندما يسأل المرء عن المعنى الدقيق للكلمات التي يصف بها القرآن الله. ذلك أنَّ الله حاضر، من ناحية، دوماً في خليقته ويوجهها. أما كيف يوجه خليقته فهذا أمر يجب على البشر، حسبما جاء في القرآن، أن يدركوه بحواسهم وعقولهم. فالله له قدرات تشبه قدرات البشر ولكنَّها متفوقة بلا نهاية على القدرات البشرية لأنَّها تشمل

---

(1) Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra,Berlin, New York 1991, Bd. II.

أَلَّف الدارمي (المتوفى سنة 255هـ/ 869م)، وهو سنّي من سمرقند، كتاباً ضدها اتهمها فيه بأَنَّها تنزع عن الله جميع النعوت: «إِنَّهم يتحدثون عن الله كلمات كبيرة ويشتمونه بطريقة شنيعة وينسبون إليه الجهل ويسلبون منه شيئاً فشيئاً النعوت التي يوصف بها، وفي النهاية ينكرون عليه «العلم السابق» والكلام والسمع والبصر، لا بل وكل شيء»[1]. يشرع الدارمي في كتابة كيف تدافع الجهمية عن حججها. فعندما يتحدث القرآن عن يد الله، مثلاً، يقولون: ليس المقصود يداً حقيقية بل إنَّ الكلمة هي تعبير مجازي عن الأفعال الخيرية التي يمنحها الله لمخلوقاته وممَّا شكّل مشكلة حادَّة الخلاف على تفسير الآيات القرآنية التي تتحدث عن أنَّ الله بعد خلق العالم ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[2]؛ من المؤكد أنَّ غالبية المسلمين فهموا هذه العبارة بالمعنى البشري، أي بالقياس إلى المعطيات الأرضية. وحسب الدارمي سأل مرة أحد الجهميين: «تقرون أن لله عرشاً معلوماً موصوفاً فوق السماء السابعة، تحمله الملائكة، والله فوق كما وصف نفسه، بائن من خلقه؟». لكن الجهمي لم يجد جواباً لهذا السؤال. ذلك أنَّ الجهمية ترى أنَّ كلمة «عرش» تعبر عن عظمة الله وجلاله. ويرد الدارمي على ذلك بقوله: «أقرّت هذه العصابة بهذه الآيات بألسنتها، وادعوا الإيمان بها، ثم نقضوا دعواهم بدعوى غيرها، فقالوا: الله في كل مكان، لا يخلو منه مكان. قلنا: قد نقضتم دعواكم بالإيمان باستواء الرب على عرشه، إذ ادعيتم أنه في كل مكان. فقالوا: تفسيره عندنا: أنه استولى عليه وعلاه». أمَّا التعبير بأنَّ الله قد ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ بعد أن ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾[3] فلا يعني، حسب رأي الجهميين، سوى أنَّ الله يسيطر على العالم ويخترقه بقدرته[4].

وتوضح الجهمية اختلاف الله أيضاً بواسطة القول: بأنَّ الله غير محدود.

---

(1) الدارمي، عثمان بن سعيد: **الردّ على الجهمية**، تحرير: غوستا فيتستام، لايدن، لوند 1960م، ص19.

(2) سورة السجدة، الآية 4؛ وسورة هود، الآية 7.

(3) سورة السجدة، الآية 4.

(4) الدارمي، **الردّ على الجهمية**، ص26 وما يليها.

يؤمنون بإله مشخصن. ولعلَّ السُّمنية كانوا من البوذيين[1] ذلك أنَّ ترمذ كانت في ذلك الوقت مركزاً للبوذية في وسط آسيا والتي كانت حينها في أوج ازدهارها. ومن الممكن التصور أنَّ جهم بن صفوان كان مضطراً في نقاشه مع البوذيين لأن يقدم مفهوماً لله عقلانياً وسامياً.

يفرق جهم في كتاباته الدينية بحدة بين الله وكل ما يندرج تحت مفهوم «شيء». ولا يجوز القول عن الله بأنَّه «شيء». وذلك يتفق بالتأكيد مع ما جاء في القرآن، إذ نقرأ في سورة الزمر: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾[2]، وفي سورة الشورى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٌ﴾[3]. ومن هنا يستنتج أنَّ القرآن أيضاً مخلوق.

عن جميع الأشياء يمكن القول بأنَّها مخلوقة في الزمن أي «محدثة»، وأنَّ الله وحده هو الذي يجعل كل شيء «شيئاً». يستعمل جهم بن صفوان تعبير «شيء» كتعبير اختصاصي. وكما يتبيَّن التعريف يفوق وجود الله وجود لكل «شيء» بمقدار لا نهاية له. ولذلك لا يجوز أن يعطى الله بأيِّ حال صفات «الشيء»، أي صفات شيء مخلوق في الزمن أي محدث: لأنَّ هذا سيعني تشبيه الله بالأشياء المخلوقة. ومن هنا تكون جميع التعاريف التي تنطبق على «شيء» من الأشياء غير صالحة بالنسبة لله. فلا يجوز أن يُقال: إنَّ الله له امتداد أو حدود أو اتجاه أو لون وإلخ... فالله ليس له أي صفات يمكن أن ندركها في عالمنا الأرضي والتي نميز «الأشياء» بناءً عليها ونصنفها في نظام شامل[4].

ازدهرت «الجهمية» بشكل خاص في شرق العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن الثامن. ونحن نعرفها من خلال الهجوم الموجه ضدها والذي توصف فيه بأنَّها «المعطِّلة» لأنَّها تحرم مفهوم الله من كُلِّ شيء قابل للإدراك. فقد

---

(1) جوزيف ڤان إسّ: Josef Van Ess: *Theologie und Gesellschaft*, Bd. II, S. 21.

(2) سورة الزمر، الآية 62.

(3) سورة الشورى، الآية 11.

(4) Richard Frank: The Neoplatonism of Gahm Ibn Safwan, in: *Le Muséon* 78, 1965 (395 - 424).

نفسها بمقولاتها، التي أملت منها في أن تعبر عن الاختلاف الوجودي والتفوُّق غير المحدود لله على كل ما سواه، لخطر إخفاء العلاقة بين الخالق والمخلوق والوارد ذكرها كثيراً في صورة الله القرآنية. ذلك أنَّ النبي محمَّد أعطى الله صفة الفاعل الذي يتدخَّل ليس فقط في صيرورة وفناء الوسط المحيط وإنَّما أيضاً في مصائر الشعوب والرُّسل. فكيف يمكن التوفيق بين هذه الأفكار والوجود غير القابل للتجديد أو التعريف للإله الجهمي؟

قام بعض المسلمين أيضاً، الذين لا يتبنون صراحة الأفكار الجهمية باستعمال بعض منها. إذ يُقال: إنَّ أبا حنيفة (المتوفى سنة 150هـ/ 767م)، الفقيه المشهور، قد فاجأ معاصريه بالقول: بأنَّه لا شكَّ في وجود الكعبة ولكن في أنَّها هي ذلك البيت الموجود في مكَّة ـ وهذا يعني أنَّ تمجيد الله غير مرتبط بمكان محدَّد لأنَّ الله ذاته غير محدَّد بمكان. ويُقال: بأنَّ أبا حنيفة قد استنتج مستهتراً، كما يبدو، أنَّه من الجائز أن يختار المرء أي جهة كانت، ولو كانت حذاء، لأداء الصلاة إذا ما كان يحمل الله في قلبه(1). ولو تمَّ تطبيق التصورات الجهمية، دون اعتراض، لنسفت الشعائر الإسلامية، أهم عامل لتماسك المجتمع الإسلامي.

ليس من الممكن البحث في الخلفية التي جعلت الجهميين يجردون مفهوم الله إلَّا عند العودة، ببساطة، إلى النصوص المقدَّسة، القرآن وفيما بعد أيضاً الحديث. يجب عندئذٍ المحافظة على التجريد وعلى الدرجة التي بلغتها معه العقلانية وفي الوقت نفسه تصور الله على أنَّه الخالق المشخصن للعالم والموجه له. كانت أبحاث أبي الهذيل العلَّاف (المولود سنة 132هـ/ 750م، وعاش منذ سنة 202هـ/ 818م في بغداد، وتوفِّي سنة 225هـ/ 840م) عن صفات الله أول محاولة جادة للخروج من هذه الإشكالية العويصة. عند النظرة الأولى يبدو حلّه وكأنَّه مجرَّد صيغة توفيقية. ومع ذلك كان صيغة ذات بعد مستقبلي. كان أبو الهذيل يقول: إنِّ الله يعلم بواسطة علمه الذي هو ذاته؛ وأنَّ الله قوي وقادر على التصرف

(1) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص320.

والمقصود بذلك أنَّ الله غير محدود مكانياً ولا زمانياً[1]: فلا مكان أبداً خال من وجود الله، والله ذاته غير موجود في أيِّ مكان أكثر من وجوده في أيِّ مكان آخر. وهذا ممَّا لا يستطيع العقل البشري إدراكه. والله ليس فوق ولا تحت، ليس على اليمين ولا على اليسار، ليس خفيفاً ولا ثقيلاً. وعندما يزعم المرء أنَّ الله كان أوّلاً فوق وبعد ذلك تحت، يعطي مقولتين مختلفتين عنه، وهذا يعني خرقاً لمبدأ وحدانية الله. وكلمة «وجه» تشير، في الوقت نفسه، إلى أنَّ الخلاص مضمون للمؤمن طالما أنَّه يوجه وجهه إلى الله والله من جانبه يوجه وجهه إليه. إلَّا أنَّ كلمة «وجه»[2] تعني بالنسبة للجهميين كلية الوجود الإلهي الحاضر في كُلِّ زمان ومكان. بناءً على هذا التصوُّر يجب فهم الصيغة المستعملة من قبلهم على أنَّ القدرة على السماع والرؤية هي الشكل المطلق والتعبير غير المحدود عن جوهره الإلهي. أمَّا حاسَّتا الرؤية والسمع اللتين يملكهما البشر فهما قليلتا القيمة لأنَّهما مخلوقتان منه. وهما لذلك تتصفان بالمحدودية[3].

وحدانية الله تصبح في التأمُّلات الجهمية الحضور الكلي لوجوده والذي يستحيل على العقل البشري تحديده أو إدراكه. لكنَّ الله ذاته عرَّف عن نفسه في الوحي القرآني، الذي هو مخلوق ومحدود زمنياً مثله مثل كل ما يحيط بنا وما ندركه. ولكن هل يستطيع المرء فعلاً أن يقول: إنَّ الله قد عرَّف عن نفسه إذا ما كان متسامياً ولا يدرك؟ وأليس هو أيضاً ـ إذا ما أخذنا التعاليم الجهمية على محمل الجدّ ـ وبصورة غير متوقعة كلّياً متضمَّناً في خليقته؟ وليس عبثاً أن يكون ابن تيمية (المتوفى سنة 728هـ/ 1328م)، المفكِّر السُّنّي الكبير في العصر الوسيط المتأخر، قد شبّه الجهمية بالفكر الديني البانتئيستي الذي كان منتشراً على نطاق واسع في زمانه والذي يقول بوحدة الله مع الطبيعة[4]. ولكن الجهمية عرَّضت

---

(1) الدارمي، **الردّ على الجهمية**، ص42.

(2) ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 115].

(3) الدارمي، المصدر نفسه، المقدِّمة، ص21.

(4) ابن تيمية: «**مجموعة الرسائل والمسائل**» خمسة أجزاء في مجلدين، بيروت 1983، المجلد الأوّل، ص84.

موقف خارج هذا التحزُّب من الممكن أن يقبله أي شخص. من هذا المنظور تعدّ المعتزلة الوريث الرُّوحي للحسن بن محمَّد، وهي تناسب إيديولوجياً المأمون عن إمامة الهداية. وفي عهده بدأ أوج ازدهارها. كانت أفكار أبي الهذيل تتناقش بحماس في دوائر المعتزلة وتُطوّر بأشكال مختلفة[1]. كان من الممكن أن يستخلص المرء من أفكار أبي الهذيل فكرة تشكِّل خطراً على المقولة الإسلامية الأساسية، أي وحدانية الله: الصفات، العلم والسمع وإلخ...، المتماهية مع الذات الإلهية هي تجليات متنوعة جداً إلى درجة أنَّ المرء لم يعد يعرف ما هي علامات تلك الصفات المشخصنة، أي ممَّا تتكوَّن تلك «الذات الإلهية»؛ فهل هي مجرَّد تعبير فارغ من كُلِّ مضمون؟

لكي نفهم بشكل أفضل جهود المعتزلة من أجل إيجاد مخرج من هذا الخطر علينا إلقاء نظرة على أحد معاصري أبي الهذيل وهو ضرار بن عمرو الذي كان ينشط في البصرة في عهد هارون الرشيد وكانت له علاقات مع عائلة الوزراء البرامكة. كان ضرار بن عمرو قد توصَّل إلى قناعة بأنَّه بخصوص الله يمكن، أوَّلاً، قبول وجوده، وثانياً، أنَّ له ذاتاً محدَّدة، ماهية. لكنَّنا نحن البشر لا نعرف إلَّا شيئاً عن وجود الله «النيَّة»، ولكن لا نعرف أي شيء عن «الماهية». ونحن يمكننا أن نستنتج من أفعاله فقط أنَّه موجود؛ وليس من الممكن معرفة أي شيء عن ذاته. وكما نعرف من تجربتنا لا يستطيع أحد أن يعرف بصورة كاملة من تصرفاتنا الأحاسيس المخبأة في نفوسنا. ولكن من الممكن أن يقرأ شيئاً ما بناءً عليها. وينطبق الشيء نفسه على الله. لكنَّنا، حسب رأي ضرار، سنتعرف في الجنَّة على أمور أدق وأكثر تفصيلاً عنه. ومن بين هذه الأمور رؤية الله التي بشَّر بها القرآن. ولكنَّنا يجب ألَّا نخلط بين رؤية الله والرؤية الأرضية. ذلك أنَّ الله لا يدرك بحاسة

= نظريات أخرى عن منشأ الاسم: ڤان إسّ: **اللاهوت والمجتمع**، الجزء الثاني، ص336.

(1) لا يمكن هنا استعراض المدارس المتفرعة جداً للمعتزلة. بل سنكتفي بعرض الخطوط الرئيسية لأفكارها. ومن يريد التوسع يرجى العودة إلى كتابات جوزيف ڤان إسّ:

Lecture à rebours de l'histoire du Muctazilisme. in *Revue des etudes Islamiques*, 46, 1978, 163 - 240.

بفضل قدرته التي هي ذاته فعندما يقول الله يعلم نعني علماً متماهياً مع ذاته وننفي عنه عدم العلم؛ ولكنّنا في الوقت نفسه، وهذا هو الشيء الحاسم، نشير إلى موضوع موجود أو سيوجد[1]. كان أبو الهذيل يريد أن يوضح أنّ الله «واحد» وأنّ صفاته لا تعني تنوع ذاته وإنّما نحن ندركها متنوعة ومختلفة. نحن الذين نعطي تأثيره على خليقته تصنيفات مختلفة مثل «السمع» و«البصر»، و«القدرة» و«المعرفة» وإلخ... وهذا لا يعدو كونه نوعاً من التركيب المساعد الذي نستعين به بطريقة قاصرة جداً لكي نوضح لأنفسنا أفعال الله التي تفوق قدراتنا الإدراكية.

يجب أن نفهم كلام أبي الهذيل عن صفات الله، أيضاً، على خلفية الإشارات القرآنية، التي كثرت منذ المرحلة المكية الوسطى، إلى أنّ الإنسان الذي يتبصر في الصيرورة الدائمة الجارية في الطبيعة يتوصّل إلى الاستنتاج أنّ كل هذا مصدره إله خالق لا يهدأ أبداً. ونظراً لانتظام حركة الكون يجب أن يكون هنا موجّه عارف يديره، لأنّه في عالمنا أيضاً، في المكان المخصّص للإنسان، لا يستطيع إلّا عارف عالم أن ينجز عملاً منظماً. ولكن، وبما أنّ ذات الله متماهية مع صفاته، هنا مع العلم، فإنّ هذا العلم لا يتجلّى فقط في مناسبات معيّنة وإنّما على الدوام. من الحضور الجهمي الكلي للإله تصبح علاقة شاملة بين الفاعل والمفعول، بين الخالق والخليقة. وبذلك ولدت فكرة أذهلت في بادئ الأمر علماء الكلام، لكنّها اتخذت في مجرى القرون اللاحقة بصورة متزايدة قرناً بعد قرن خصائص الهوية المشؤومة.

منذ أبي الهذيل تقريباً أصبح علم الكلام الإسلامي العقلاني يطلق عليه الاسم الجامع «المعتزلة» الذي هناك خلاف حوله. معناه الأصلي، حسب فهم المعتزلة أنفسهم يعني الانسحاب «اعتزال» من التحزُّب الذي نشأ بعد الحرب الإسلامية الأهلية الأولى[2]. كان المعتزلة يسعون، بحجج منطقية، إلى اتخاذ

---

(1) W. Montgomery Watt: *The Formative period of Islamic Thought*. Edinburg 1973, 245; R. Frank: The Divine Attributes according... Abu- l- Hudhayl al- Allaf, in: *Le Muséon* 82,1982, 459.

(2) Nagel: *Probleme der Orthodoxie in fruchen Islam*, 34 =

صاغ النظّام حل مسألة التعاليم المتعلقة بصفات الله على الشكل التالي: معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه. أي إنَّ النظّام يقصد أنَّه من الجائز الاستخلاص من صفة كصفة «العليم» أنَّ الله هو «الأنيَّة» (الوجود المجرَّد بدون صفات) أو الماهية، أي إنَّه لا يمكن أن تنسب له صفات كصفة عدم القدرة مثلاً[1]. الصفة التي عولجت بطرق عديدة ومتنوعة منذ القرن التاسع وهي صفة الفعل الذي يقوم به الله جعلته مفهوماً وفي الوقت نفسه «الواحد» الذي يتصرف على الدوام. وبذلك تمَّ أيضاً ردّ التأويل البشري للصفات المنسوبة لله في القرآن. وبطبيعة الحال لم يحدث هذا دون تفسير مجازي لكثير من الآيات القرآنية عن الخالق، وفي خضم هذا الجدل ألقي المعتزلة في كثير من الأحيان في وعاء واحد مع الجهميين «المعطّلين»[2]. ولذلك كان المعتزلة مضطرين لأن يتابعوا تحسين فكرتهم عن «التوحيد». فمنذ ازدياد قوَّة الإسلام السُّنّي، الذي سنعالجه في الفصل التالي، تعرض المعتزلة للضغط بصورة متزايدة.إذ لم تعد المسألة تقتصر في نهاية المطاف على إدراك وحدانية الله بالعقل وعلى فهم مدى تأثير الله على هذا العالم. ذلك أنَّ المؤمن التقي لم يكن يريد معرفة الله بالعقل فقط، وإنَّما كان يريد أن تضيء طبيعة الله له قلبه؛ أي إنَّه كان يريد معرفته كإله مشخصن. وهكذا اضطر المعتزلة في القرن العاشر إلى تعديل تعاليمهم عن صفات الله ممَّا أدَّى إلى بدء السير نحو نهاية قيادتهم لعلم الكلام الإسلامي. وسوف نتطرق إلى هذا بالتفصيل عند معالجة العقلانية السُّنيَّة.

لم يكن إله الجهميين المتغلغل في الكون يدرك كخالق مشخصن وكمحافظ على هذا العالم.كما أنَّه لم يكن من الممكن معرفة كيف يمكن أن يكون قد أبلغ كلامه لهذا العالم. وتجدر الإشارة إلى أنَّ المجال غير المخلوق، أي الله ذاته، لا يمكن التعبير عنه بكلمات اللغة البشرية، ونحن المخلوقات لم نكن بدورنا قادرين على تكوين صورة عن العالم الآخر ووصفها بالكلام. فهذا، الذي يُسمَّى الكلمة

---

(1) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، تحرير هـ. ريتّر، اسطنبول 1929 ـ 1930م، ص166 وما بعدها.

(2) Joseph Schacht: *Der Islam wit Ausscheuss des Quras*, 54f

النظر، بل إنَّنا، حسب رأي ضرار، سنحصل في الجنَّة على حاسَّة سادسة يمكننا بواسطتها إدراك جزء من الوجود الإلهي العارم[1].

لننظر الآن إلى التعاليم الإلهية حسبما طوَّرها الجهميون عبر ضرار بن عمرو وحتى أبي الهذيل العلّاف! بالنسبة للجهمية الله موجود في كُلِّ مكان وعلى الدوام، أي إنَّه غير محدود لا في المكان ولا في الزمان. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن تكون له ملامسة ذاتية مع مجال المخلوق؛ وهو لذلك غير قابل للتصور كمقابل لأيٍّ شيء. وكان ضرار بن عمرو قد وجد التفريق بين «الوجود» و«الماهية». ولكن تلك المعرفة لم تحل المشكلة عن الكيفية التي ينقل الله بواسطتها علمه ورؤيته إلى الكائنات الأخرى. وهذا ما نجح أبو الهذيل في تفسيره بقوله: الله يعلم بفضل العلم الذي هو ذاته. وبذلك وضع أبو الهذيل حجر الأساس لعلم الصفات العقلاني. لكي لا تتشتَّت ذات الله في صفات كثيرة مشخصنة، يجب أن تعيد هذه الذات هذه الصفات إلى ذاتها. لا يجوز التحدُّث عن علم الله وبصره وسمعه وإنَّما يجب دوماً تسمية الله كحامل لهذه الصفات: إنَّه العليم، البصير، السميع. والأعمال التي لا تتوقف أبداً لعلمه وبصره وسمعه تنطلق فيه كونه الفاعل الذي لا يدرك في وفرة ذاته وتنتقل منه إلى الخليقة، إلى الكون المخلوق من قِبَله. لقد عدنا بذلك إلى التواصل مع الأقوال التي وردت في القرآن عن الله. إذ إنَّ القرآن أيضاً يُقدِّمه لنا كالفاعل المؤثر الذي لا يتوقف أبداً عن الفعل ولا يهدأ. عند ضرار بن عمرو كانت صفات الفاعلية والتأثير لم تزل فارغة تماماً من المضمون. بالنسبة له كان يعني وصف الله كعالم وقادر وإلخ... نفي النفي: أي نفي القول بأنَّ الله غير عالم وغير قادر وغير سميع أو بصير وإلخ... ذلك أنَّ وصف الله بالضعف أو عدم القدرة سيكون تجديفاً[2].

يبدو أنَّ النظّام، معتزلي من مطلع القرن التاسع، والذي استدعي سنة 202هـ/ 818م من البصرة إلى الموصل، كان مطلعاً جيداً على أفكار ضرار بن عمرو.

---

(1) Montgomery Watt: *The Formative Period of Islamic thought*, 1965.

(2) المصدر السابق نفسه.

كان المعتزلة حريصين على أن يوضحوا بما لا يترك أي مجال للشك أنَّ القرآن لا يمكن أن يكون جزءاً من الطبيعة الإلهية. يمكن استخلاص المقولة المعتزلية من الإعلان الذي أصدره المأمون في سنة 218هـ (27 يناير 833م). إذ تمَّ تعليل مخلوقية القرآن، في بادئ الأمر، بإثباتات من القرآن نفسه. فقد جاء في سورة الزخرف: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[1]. وحسب الرأي المعتزلي يدور الحديث هنا بكُلِّ وضوح عن خلق القرآن. وتحمل المعنى نفسه الآية التالية: ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[2]. فكلمتا «أمام» ﴿مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ و«خلف» تشيران دون شك إلى محدودية القرآن. لكن المحدودية هي علامة الخلق. أي إنَّ القرآن نفسه مخلوق. وبالنسبة إلى المعتزلة والجهميين لا يوجد بديل لـ«المخلوق» إلَّا «الخالق»، وهي صفة تقتصر على الله وحده. وبذلك فإنَّ من يقول بأنَّ القرآن غير مخلوق يزعم بهذا القول إنَّه «خالق»، أي متماهٍ مع الله[3].

4. أفعال العباد:

في هذا التفريق المشتق من القرآن بين «الخالق» و«المخلوق» يكمن، إذا ما فكر المرء فيه تتبعياً حتى النهاية ونقله إلى مقولة عامة عن الوجود، نفي التصرُّف الخلَّاق الصادر عن المخلوق. وكما نذكر كان القدريون يتبنون فكرة المسؤولية الذاتية للإنسان وحريته في التصرُّف. وكان الخوارج والشيعة الذين لم يكونوا يعترفون بـ«الإيمان» إلَّا للذين يثبتونه بالفعل، يفكرون في الاتجاه نفسه، وإن كان ضمن شروط وتقييدات متزايدة. وكانت المرجئة لا يعتبرون الإنسان غير حر، لكنَّهم يقولون بأنَّ الشروط التي يسعى كل إنسان لصياغة حياته حسب القانون الإلهي تحتها هي من صنع الله، ولذلك فإنَّ الإنسان قادر فقط على الحكم على نتيجة فعل من الأفعال.

---

(1) سورة الزخرف، الآية 3.

(2) سورة فصّلت، الآية 42.

(3) الطبري، **تاريخ الأُمم والملوك**، ص1113 وما بعدها، وص1118 وما بعدها.

المنزلة من الله، يجب أن ينتمي حسب طبيعته كلياً ومطلقاً إلى المجال المخلوق ولا يمكن أن تكون له علامات فوق دنيوية. ولقد سبق ورأينا على مثال السؤال عمَّا إذا كان في وسع النبي السكوت عن جزء من كلام الله المنقول إليه أنَّ حقيقة القرآن مرتبطة بفرضية منشأه الإلهي[1]. وهذا هو بالتأكيد أهم مبدأ في العقيدة الإسلامية، أمَّا تعاليم الجهميين فقد زرعت شكّاً قوياً فيه.

لقد أكَّد ضرار بن عمرو المكانة السامية للكتاب المنزل بأن ميَّز بين القرآن الأصل الأول الذي، كما جاء في سورة البروج: ﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾[2]، وبين الكلمات التي تقرأ في المجال البشري المعاش. فالقرآن الأصلي الأول هو دون أي شك مخلوق من الله، وهو بذلك لا يحمل أي علامات فوق زمنية لكنَّه موجود ـ كالشيء المخلوق الوحيد ـ في حضرة الله مباشرة: «القرآن عرضي على اللوح المحفوظ؛ إنَّه قائم بذاته ولذاته على اللوح ولا يمكن على الإطلاق أن يختفي عنه. ولكن في كُلِّ مرة، عندما يقرأ شخص القرآن أو يكتبه أو يحفظه عن ظهر قلب، يخلق الله القرآن. فهو بذلك قد خلق أولاً على اللوح، وهذا القرآن المحفوظ على اللوح لا يمكن إطلاقاً أن يكون كسباً لأيِّ شخص. وعندما يقرأ شخص عن ظهر قلب، يخلق الله هذه القراءة في هذه اللحظة ككسب للقارئ، وبذلك يخلق القرآن مرة ثانية. وهكذا يكون في الوقت نفسه من خلق الله وكسباً للقارئ. وهكذا أيضاً يكون في سطور الكاتب وفي ذاكرة الشخص الذي يحفظه غيباً، يكون من خلق الله وفي الوقت نفسه كسباً للكاتب أو للشخص الذي يحفظه عن ظهر قلب. فما هو هنا من خلق الله يكون في اللحظة ذاتها مكسبهم. ولكن ما هو خلق الله ومكسبهم هو أيضاً في اللحظة ذاتها ذلك القرآن الذي كان مخلوقاً على اللوح المحفوظ قبل خلق (قراءة القرآن وكتابته وحفظه عن ظهر قلب)»[3].

---

(1) انظر أعلاه، ص25.

(2) سورة البروج، الآية 22.

(3) جوزيف ڤان إسّ Josef Van Ess: ضرار بن عمرو والجهمية، في **مجلة «الإسلام»**، العدد 43، 1967م، ص247 وما بعدها.

الحقيقي الوحيد. وبما أنَّ جهماً يفصل بشكل حاد بين الإله المتسامي في عليائه وهذا العالم، لا يمكن أبداً أن يكون كائن ملتصق بالعالم الدنيوي «فاعلاً» بالمعنى الكامل للكلمة. فقط مجازياً يمكن القول: إنَّ المخلوقات تتصرف، هكذا مثلما تقول: إنَّ «النهر يجري» أو إنَّ «الطاحون تدور». ذلك أنَّ طبيعة الأجسام المادية لا تحمل في ذاتها سبباً للحركة أو النشاط. وبالتالي فإنَّ الإنسان أيضاً لا يملك في ذاته أي قوَّة أو نشاط. كما أنَّه لا يمكن وصفه بأنَّه كائن يملك «الاستطاعة» على التصرُّف. لا بل إنه ليست لديه «القدرة» ولا «الإرادة» ولا إمكانية «الاختيار» لأنَّ الله يخلق في الإنسان التصرفات كما يمكن أن يخلق في جميع الأجسام الأخرى تصرفات تنسب بالمعنى المجازي لهذه الأجسام ذاتها. وكما أنَّ لون البشرة والطول وما شابه صفات موجودة في الإنسان قال عنها الحسن البصري: بأنَّها ظروف مرافقة للتصرُّف ولا علاقة لها بالإرادة، هكذا يرى جهم بن صفوان التصرفات والأحاسيس[1]. والاعتراض الذي يُقدِّمه الحسن البصري ضدّ الحرية الكاملة للإنسان في التصرُّف يحوِّلها جهم إلى قدرية أي إلى تحديد مسبق لكل ما يحدث. ولكن سيكون من غير المنصف أن نتهم جهماً بأنَّه يؤمن بالحتمية. فما كان يبتغيه هو التأكيد على تسامي الله وليس إعفاء الإنسان من المسؤولية عن الخلاص. ويتفق رأي جهم عن الطابع المجازي للتصرُّف في هذا العالم بالتمام والكمال مع القول بأنَّ القرآن مخلوق. ذلك أنَّ العلم الذي يملكه الإنسان عن الله يجب أن يكون مخلوقاً في الإنسان وأنَّه لا يجوز نسبه له إلَّا بالمعنى المجازي. وبذلك لا يمكن أيضاً تدميره منه ذاته، فالإيمان لا يمكن أن ينمو أو يختفي. ولا يبقى للرسالة التي نقلها النبي إلى البشر إلَّا صيغة الخلق.

كان الإنجاز الذي أدَّاه المعتزلة استناداً إلى أعمال أبي الهذيل العلَّاف وضرار بن عمرو هو إعادة بناء التشابك التعبيري بين هذا العالم والعالم الآخر، والذي كان الجهميون قد كسروه، مع المحافظة الصارمة على سمو الله. وكانت تعاليم لعان، التي تُعتبر مقدِّمة لأفكار المعتزلة، قد قبلت بالمسؤولية الذاتية عن

R. Frank, *Neoplatonism*, 405f (1)

لم تنطفئ أفكار المرجئة مع نهاية العهد الأموي. بل وجدت في أبي حنيفة مؤيداً متحمساً. ولكن تجدر الإشارة إلى أنَّ هذا يتبيَّن من «معتقدات» ارتبطت باسمه لكنَّها خضعت مراراً للتعديل وإعادة النظر. ففي الصيغة التي يعتقد بأنَّها الأقدم ممَّا تبقَّى يدور الحديث عن تأجيل (إرجاء) الحكم، ولكن مع تلميح قدري (محدد مسبقاً) واضح[1].

«ولا نكفر مسلماً بذنب من الذنوب وإن كانت كبيرة، إذا لم يستحلها، ولا نزيل عنه اسم الإيمان. ونسمّيه مؤمناً حقيقة، ويجوز أن يكون مؤمناً فاسقاً غير كافر»[2]. وهناك نص آخر أكثر تفصيلاً لهذه الشهادة فهو يبدأ بتعريف الإيمان. يتمثل الإيمان في القول باللِّسان وبالإقرار به في العقل وبمعرفته في القلب. وبالتشديد على المعرفة يصبح المنشأ المرجئي للشهادة واضحاً، إذ إنَّه حسب تعاليم المرجئة يتحقَّق الإيمان بمعرفة تعاليم القرآن والنبي. وبصورة مشابهة حاجج جهم بن صفوان؛ بالنسبة له كان الإيمان العلم بكل ما أنزله الله في القرآن. وحتى من ينكر وجود الله يبقى مؤمناً إذا ما كان قد نشأ فيه قبل ذلك، ولو مرة واحدة، العلم بالله[3]. وهذا يعني أنَّ الإيمان لا يمكن أن ينمو في الإنسان ولا يختفي. وهذا كله يعني أنَّ الإيمان لا علاقة له إطلاقاً بالأفعال. السبب الدافع إلى إقامة صلة بين الورع والإيمان والأعمال لم يعد يكمن عند الجهميين في المعرفة الناقصة للظروف المرافقة للتصرُّف البشري فقط، وإنَّما أيضاً في التشديد القوي على وجود الله في العالم الآخر والذي، كما تبيَّن من مثال الوحي، ينزع من الواحد الحاضر في كُلِّ مكان وزمان والعالم التشابك في مفهوم واحد؛ ولم يبق للإنسان في الواقع الفعلي سوى أخذ العلم بوجود الله والإيمان به.

بالنسبة إلى جهم بن صفوان كان الله الموجود في كُلِّ مكان وزمان «الفاعل»

---

(1) ما يوضح بالمناسبة تفسير يحيى بن الحسين المذكور أعلاه للقدرية الواردة في بحث الحسن بن محمَّد؛ انظر أعلاه، ص130.

(2) A. J. Wensinck: *The Muslim creed*. Cambridge 1932,192ff

(3) الأشعري، **مقالات**، ص132.

علم أكيد عنه، وبين ماهية الله التي لا نعرفها؛ بالنسبة لضرار بن عمرو لم يكن الله غير قابل للإدراك كلّياً. كما أنَّ تصرف الإنسان لم يكن ضرار يحكم عليه من مرصد فقط. كانت الجهمية تقول: بأنَّ المخلوق ليس لديه أي إمكانية على الإطلاق للقيام ذاتياً بأيِّ فعل. فكل ما يصدر عنه هو في نهاية المطاف من صنع الله. أمَّا القدريون فكانوا مقتنعين بأنَّ الإنسان نفسه يقرّر ما يفعل وما لا يفعل وأنَّه يتحمَّل المسؤولية الكاملة عن كل ما يفعله. وأمَّا ضرار فكان يرى أنَّ كلّ تصرف له فاعلان هما الله والشخص المعني. ونحن نعرف هذه الطريقة في تفكيره من آرائه بخصوص جوهر القرآن[1].

يقول الأشعري (المتوفى سنة 324هـ/ 935م)، المؤرّخ الذي لا غنى عنه لتاريخ العقائد الإسلامي المبكر: «إنَّ ما يميّز ضرار بن عمرو عن المعتزلة فرضيته القائلة: بأنَّ تصرفات الناس مخلوقة وأنَّ الفعل الواحد له فاعلان، فاعل يخلقه وهو الله وفاعل آخر «يكتسبه» وهو الإنسان. (ويقول ضرار أيضاً): إنَّ الله يخلق في الحقيقة أفعال الناس والناس أيضاً في الحقيقة يخلقونها». هنا ينفصل ضرار بن عمرو بكُلِّ وضوح عن الجهمية التي ترى أنَّ الإنسان لا يتصرف إلَّا بصورة مجازية، بينما الله هو الفاعل الحقيقي. يرى ضرار بن عمرو أنَّ الإنسان يملك قدرة على التصرُّف «استطاعة»[2] موجودة فيه ذاته وتخصّه وحده دون غيره؛ وهي «موجودة قبل الفعل»، لكن هذه الاستطاعة لا تنشط إلَّا عندما يتدخَّل الله بذاته. لكن تصرفات الله التي يشارك فيها الإنسان، والتي تعرض على أنَّها تصرفات للإنسان، لا يمكن أيضاً أن تحدث دون التدخل الفعلي لهذا الإنسان.

وكان أبو الهذيل العلَّاف يرى أنَّ علم الله وقدرته المتطابقين مع ماهيته يفعلان في العالم؛ وهناك علاقة وثيقة بين الله كمتصرف والخليقة التي يشملها هذا التصرُّف[3]. وعندما يتوقف الله عن فعل الخلق يموت كُلّ شيء. والجنَّة

---

(1) انظر أعلاه، ص157.

(2) ﭬان إسّ: **ضرار بن عمرو**، ص270 وما بعدها.

(3) R. Frank: *Divine Attributes*, 467.

التصرُّف، لكن هذه المسؤولية لم تكن كاملة في هذا العالم. ولكن بين الحكم الذي يستطيع البشر اتخاذه وحكم الله كانت هناك صلة منطقية، زيادة في الدقَّة والعدالة: نحن نعلم أنَّ أحد الفريقين المتخاصمين في الحرب الأهلية الأولى اقترف إثماً، والله يعلم علاوة على ذلك أي إثم[1].

في فترة الانتقال من الحكم الأموي إلى الحكم العبَّاسي تابعت نموّها البذرة التي كان القدريون قد زرعوها. وإلى هذا الفترة ينتمي عمرو بن عبيد، وهو رجل زاهد ورافض لجميع السلطات المؤسساتية وكان مقتنعاً جداً من الفكرة القائلة بأنَّ التصرُّف في هذه الدُّنيا والحساب في الآخرة أمران مرتبطان، إلى درجة أنَّه رفض جميع الأحاديث النبوية والآيات القرآنية التي تناقض ذلك واعتبرها مزوَّرة. ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾[2]. ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾[3]. ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾[4] ـ كل هذا لا يمكن أن يكون قد جاء في النص الأصلي للوحي الإلهي. وحسب قول الله: ﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[5]. وهو يرى أنَّ النسخة الأصلية للنص القرآني في كتاب واضح جداً ومنطقي بحيث إنَّ كل عاقل يستطيع فهمه[6]. ومبدأ العمل والثواب قوي جداً عنده إلى درجة أنَّه يعتبر كل ما يناقض ذلك لا يمكن أن يكون من القرآن.

قبل أن نرى كيف أنَّ المعتزلة تابعت تطوير التعاليم القدرية بخصوص مكانة الإنسان تجاه الله، يجب أوَّلاً، كما في حالة صورة الله، إلقاء نظرة على فرضيات ضرار بن عمرو. نحن نتذكر أنَّه كان يميز بين الوجود المجرَّد لله، والذي لدينا

---

(1) انظر أعلاه، ص89.

(2) سورة المسد، الآية 1.

(3) سورة المدثر، الآية 11.

(4) سورة المدثر، الآية 26.

(5) سورة الزخرف، الآيات 2 ـ 4.

(6) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص98 ـ 100، وص321 ـ 323، 354.

ذلك في الوقت نفسه ما هو مناسب مجازياً للإنسان، ولكن في الحقيقة التصرُّف الصادر من الله.

كانت المعتزلة تميل، مثل أبي الهذيل، إلى فهم نتائج التصرُّف البشري على أساس سببي: إنَّها «تتولد» عنه. فعندما يلقي شخص حجراً ويصيب هذا الحجر شخصاً آخر ويُسبِّب له ألماً، عندئذٍ يكون مُسبّب الألم هو الرامي وليس أي شيء آخر. وهكذا نرى أنَّ هذا النوع من التفكير يقلب فكرة الجهمية عن التصرُّف المجازي للإنسان إلى عكسها. ولكن لم يكن جميع المعتزلة يريد الذهاب بعيداً إلى هذا الحد، بل إنَّ بعضهم كانوا يقصرون التأثير البشري على إلقاء الحجر فقط. كانوا يقولون: إنَّ الطيران فعل ينطلق من الطيران ذاته. وأمَّا الألم الذي يشعر به الجسم المصاب فهو يعود إلى هذا الجسم. نحن نلامس هنا تشابكاً من المسائل يصعب تفكيكه إلى خيوطه المنفردة. ذلك أنَّ مشكلة الخلاف القديم حول «القدر»، حيث تسير الحدود بين التصرُّف المسؤول عنه الإنسان والتصرُّف المحدَّد من الله، تظهر هنا من جديد، مضافاً إليها العامل الذي نلاحظه في الطبيعة وهو عامل السببية. ولقد بذل المعتزلة في هذه المسألة بالذات جهداً شاقاً ووضعوا مختلف النظريات التي كان بعضها غريباً جداً. لكنَّهم لم يتخلوا أبداً عن مبدأ المسؤولية الذاتية. كانوا لا يقبلون بأن يُعاد التصرُّف إلى مؤثرات طبيعية جبرية. ولذلك جزّؤوا مشاعر ودوافع المتصرف في تحليلات دقيقة تشهد على عمق موهبتهم في التحليل، مقارنة بسعيهم إلى الفهم الكامل لدوافع الأحزاب المشاركة في الحرب الأهلية الأولى.

دخل المعتزلة في تشابكات معقدة من الأفكار والعواقب والاستنتاجات العسيرة. لنفرض أنَّ مجرماً مات في شبابه، أي إنَّه لم تتوفر له الإمكانية للقيام بأفعال حميدة لكي يُكفِّر عن ذنوبه: ولذلك يلقى في نار جهنم. ولكن لو عاش عمراً أطول، أَفَلَمْ يكن عندئذٍ سيتمكن من الوصول إلى الجنَّة؟ وبالتالي ألم تكن لعنته تعود حصراً إلى حقيقة أنَّ الله لم يمنحه إلَّا عمراً قصيراً، ولذلك ألم يكن الله هو الذي تسبَّب في لعنته؟ أمِلَ المعتزلة في أن يتفادوا مثل هذه التساؤلات بأن

والنار سيتوقفان في يوم ما في نهاية التاريخ، لأنَّ كُلّ ما هو مخلوق، الموجود بفضل ذلك الفعل، له زمن محدود. من هذه الفرضية يمكن الاستنتاج أنَّ تصرف الناس محدَّد من الله. لكن أبا الهذيل يقول: بأنَّ التحديد الإلهي لا يشمل إلّا العمر والرِّزق ويكرّر بذلك موقف الحسن البصري. والعامل الأخلاقي الذي يضعه عمرو بن عبيد في المقام الأوَّل يتناوله أبو الهذيل أيضاً. مجال العالم الدنيوي الذي تتوقف حياته على فعل الخلق الإلهي، يخضع في المستوى الأدنى لقواعد قابلة لأن يعرفها الإنسان وفي إمكانه استعمالها وإن كان ليس بالمقدار الذي يتمنَّاه: على الأقل التبعات المرئية مسبقاً لتصرفاتنا نُحاسب عليها! فأفعال الخلق الإلهية والفعل البشري متشابكان، لكن شبكة المؤثرات السببية المؤلفة من عدد لا حصر له من الحبكات، والتي نتحرك فيها، لا نستطيع رؤيتها إلّا في الدائرة الأضيق لموقعنا. وهذا، دون شكّ، يكفي لاعتبار الإنسان كائناً يستحق المحاسبة على أفعاله[1].

كان الباعث المهم لمتابعة التفكير في هذا الاتجاه الحجَّة التي استعملها القدريون والقائلة: بأنَّ الله سيكون ظالماً لو وضع قوانين وجعل تطبيقها من قبل المؤمنين متعلقاً بعشوائيته[2]. بل إنَّ الله عندما يفرض على الإنسان «تكليفاً» فإنَّه من المنطقي تماماً أن يعطيه أيضاً «القدرة» على تنفيذه. أي إنَّ المعتزلة يتفقون مع فكرة ضرار القائلة: بأنَّ الإنسان يملك بالفطرة «الاستطاعة» على التصرُّف قبل القيام بالفعل. والإنسان يستعمل هذه الاستطاعة ولكن دون تدخُّل من الله: هذه هي النقطة التي يتجاوز فيها المعتزلة ضرار بن عمرو. و«قدرة» الإنسان تصبح ظاهرة خلال القيام بالفعل. والإنسان لديه «القدرة» للقيام بالفعل أو لعدم القيام به، وفي وسعه فِعْلَ عكس ما يوصى به. لا «الاستطاعة» ولا «القدرة» تجبر الإنسان على القيام بالفعل. فهما من الممكنات. أمَّا في أفكار جهم بن صفوان فكانت «استطاعة» الإنسان متوقفة كلّياً على الله. ولما وضعها الله في الإنسان نجم عن

(1) Watt: *Formative Period*, 233ff

(2) انظر أعلاه، ص35.

رسوله من الأنباء ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾[1] وآيات أخرى). وبما أنَّ الجهمية كانت قد حلَّت الله في وجود حاضر في كُلِّ مكان ولا هيئة له ولم يعد يعتبر الطرف المقابل للعالم، لكن الرسالة التي تصف الله بأنَّه الخالق الذي يُحاسب الناس على أفعالهم لا تصح دون هذا التقابل ولذلك توجَّب تعليل قابلية المقارنة بين واقع «الغيب» و«الشهادة» الذي كان مسلَّماً به في بدايات الفكر الكلامي الإسلامي، لا بل وتصميمها من جديد. وأن يكون أبو الهذيل قد قدَّم مساهمة جوهرية في هذا المجال فهذا عرضناه فيما سبق. علاوة على ذلك تمّ إغناء شرح مسألة «القدر» بواسطة إشكالية السببية الملاحظة في الطبيعة. وبذلك تجاوزت المسألة مجرَّد اعتبارها مسألة أخلاقية خالصة إلى مسؤولية الإنسان عن أفعاله.

أن يكون الوجود الإلهي الخالق مفصول وجودياً عن المخلوق الموجود في هذا العالم، هذا ما عبَّر عنه الجهميون باستعمالهم تعبير «الشيء» لوصفه المخلوق فقط؛ وإلى جانب، أو بين، «الشيء» و«الله» لم يكن يوجد وجود ثالث، ثم اعتبر «الشيء» بتبسيط بالغ مجموعة من الذرَّات الجوهرية. تبنَّت المعتزلة هذه الفكرة عن الوجود بخطوطها الرئيسية: كل جسم يتألف من «جوهر» مركَّب من جسيمات مادية صغيرة جداً. وكان هناك خلاف حول ما إذا كانت هذه الجسيمات ذرَّات أو ما إذا كانت قابلة للانقسام حتى اللانهاية. ولم يكن من الممكن تعريفها تبعاً لمكانها، فهي لم تكن تحدد بـ«فوق» أو «تحت». كان يجب أن تكون هناك ذرَّتان، على الأقل، في كل بُعْد لكي يمكن التحدث عن جسم. وجوهر هذه الأجسام هو الحامل لـ«الأعراض». تحت هذا التعبير كانوا يفهمون كل ما لا يمكن تصوره دون الجوهر كحامل لهذه الأعراض. وكانوا يذكرون في المقام الأوَّل الرائحة واللون والطعم والليونة والقساوة؛ إلَّا أنَّهم كانوا في كثير من الأحيان يعتبرون أيضاً وظيفة الحواس، كالسمع والبصر مثلاً، عارضاً ملازماً للجوهر. وممَّا كان أسوأ انسجاماً مع هذا النموذج الفكري الحياة أو الحيوية. من الممكن طبعاً القول: بأنَّ الحياة

---

(1) سورة هود، الآية 49.

يضعوا النظرية القائلة: بأنَّ الله رحيم ولطيف في جميع الجوانب. ولقد تمَّ اختزال هذه الفكرة في تعبير الأرحم أو «الأصلح» الذي سيفعله الله في جميع الأحوال.

وكان أبو الهذيل قد تبنَّى هذه النظرية التي نشرها، في المقام الأوَّل، المعتزلي الكبير النظّام (المتوفى سنة 230هـ/ 845م). فالله لا يمكن، حسب كينونته، أن يجلب سوى الأفضل. وكل ما يفعله تام وكامل. ويرى النظّام هذا «الأفضل» من وجهة نظر الإنسان الذي فضله الله على جميع المخلوقات الأخرى. إلَّا أن الإنسان يتعيَّن عليه أن يقابل هذا الامتياز بالاعتراف بالقوانين الإلهية. وإلَّا سيكون لا معنى ولا جدوى من تمييز الإنسان بهذا الشكل. وبما أنَّ الإنسان يستطيع احترام القانون الإلهي أو مخالفته فإنَّه يُثاب أو يُجازى تبعاً لذلك. وهذا يعني بالتالي أنَّ المكانة المتميزة للإنسان مبرّرة في أنَّه يحمل، كفرد، مسؤولية الخلاص. لكن هذه الفرحة لم تدم طويلاً. فكلما تعمَّق المرء أكثر في هذه الفكرة، وفي النهاية أدخلت آلام الحيوانات أيضاً في هذا النقاش، تضاءل الأمل في إيجاد علاقة بسيطة وواضحة بين الفعل والحساب. لا بل إنَّ ما بدا للحظات كحلّ للتناقض بين القدرة الإلهية المطلقة والمسؤولية الذاتية للإنسان تسرّب كحبَّات الرمل بين الأصابع.

5. الطبيعة وما وراء الطبيعة:

يميز القرآن بين مجالين للواقع: مجال «الغيب» ومجال «الشهادة». مجال الشهادة هو المجال الذي تدركه حواسنا في هذا العالم؛ والغيب هو مجال الوجود الإلهي في السماوات، وأيضاً كل ما مضى وكل ما لم يحدث بعد. وهناك جزء من عالم الغيب سيدخل يوماً ما في عالم الشهادة. ولا يوجد في القرآن فصل وجودي واضح بين المجالين. إلَّا أنَّ مجال «الغيب» يبقى، مع كل ما فيه من أشياء، مقتصراً على الله وحده: فهو ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ﴾[1] (الآية وآيات كثيرة أخرى) وهو الذي لديه وحده ﴿مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ ﴾[2] الذي يوحي منه إلى

(1) سورة الأنعام، الآية 73.

(2) سورة الأنعام، الآية 59.

بقي دون حل مسألة ربط هذا المركَّب المعقَّد مع عالم «الغيب». أدرك المعتزلة أنَّه لم يبق أمامهم سوى تطبيق معطيات هذا العالم على ظواهر العالم الآخر، الأمر الذي كان القرآن قد حثَّ المكيين على القيام به. فالنظام السائد في مجريات هذا العالم هو دلالة على حكمة الخالق. وبما أنَّه لا يتصرَّف في هذا العالَم إلَّا عالِم حريص وحكيم يجب أن يكون الله عالماً أيضاً. والله يتيح لنا معرفة علمه في المجال الظاهر لكنَّه يستعمله أيضاً، دون إدراك منَّا، في مجال «الغيب».أنقذ تطبيق «الظاهر» على «الغائب» منطقية الثواب والعقاب في العالم الآخر على الأفعال التي نقوم بها في هذا العالم وشكل لذلك الشرط اللازم لمقولة المعتزلة عن حرية الإرادة ومسؤولية الخلاص. إلَّا أنَّ مجالي الوجود تمَّ شبكهما من قبلهم مع بعضهما البعض ليس فقط بواسطة التمرين المجرَّد للنموذج الفكري الموصوف. فقد تجرؤوا على القيام بخطوة هامة أبعد واهتموا بالصياغة التعبيرية المناسبة لعلم ما وراء الطبيعة. وتخلوا عن الفكرة الجهمية باقتصار تعبير «الشيء» على هذا العالم وقالوا بدلاً من ذلك: بأنَّ كل ما يعرف هو «شيء»؛ وبالتالي يجب أن يكون من الممكن وصف الله أيضاً بأنَّه «شيء»[1]. وبذلك تمَّ اكتشاف عامل مشترك ـ وإن كان فارغاً أيضاً من حيث المضمون ـ بين مجالي الوجود.

6. السُّنَّة والشيعة كخصوم لعلم الكلام العقلاني:

لم تكن المدرسة الفكرية للمعتزلة، بسبب تعدُّد صيغها، مناسبة لتكوين تعاليم دينية موحدة. استخدمتها الخلافة لمحاربة المذهب السُّنِّي واكتسبت مقولتها عن مخلوقية القرآن، وهي استنتاج من أفكارها بخصوص وحدانية الله، لفترة مؤقتة صفة العقيدة المعتمدة من الدولة. يستند علم الكلام عند المعتزلة إلى خمسة مبادئ أساسية تقسم إلى مبدأين كبيرين هما «العدل» (الإلهي) و«التوحيد» وثلاثة مبادئ صغيرة مشتقة من العدل هي: أوَّلاً أنَّ «التهديد بعذاب جهنم والتبشير بثواب الجنَّة» حقيقيان ـ الأفعال في هذا الدُّنيا يُحاسب عليها أصحابها في الآخرة

---

(1) Peters, op. cit, 106, Aum. 3

أيضاً هي عارض. وإذا ما طُبِّقت هذه النظرية على معطيَّات أخرى غير مادية، على الإرادة مثلاً، يواجه المرء مشكلة اعتبارها في هذه الحالة مخلوقة ممَّا يتعارض بدوره مع مقولة حرية الإرادة؛ أي إنَّ الإرادة لا يجوز أن تكون مخلوقة من الله. ويبدو أنَّ بعض المعتزلة كانوا يعرفون، في هذه الضائقة، شيئاً عن فكرة العضوية: إنَّ القدرة على الرؤية غير ملازمة لبعض من جسيمات الجوهر المحدَّدة، وإنَّما هي نتيجة لتضافر تأثير كثير من الجسيمات المادية المشحونة بأعراض مختلفة. وعند التوصُّل إلى هذه الفكرة يمكن للمرء أن يقول: بأنَّ المخلوق يملك قدرة ذاتية على التصرُّف وحتى عندما يمكن تجزئته، من وجهة النظر الفيزيائية، إلى مجموع متناه من الجسيمات مع عوارضها.

مهما تمَّ التعمُّق في هذه الفكرة الوجودية المتأرجحة بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، بقيت غير صالحة إطلاقاً للتقييم الأخلاقي للتصرُّف البشري. كان المعتزلة يتحسَّسون الأسباب الدافعة للقيام بالفعل، ويراعون خلجات الإرادة، ويضعون في الحسبان الشهوات والحماس والقدرة على تخفيف حدّتها، وكل هذا بواسطة النموذج الفكري الوجودي المتواضع المتمثِّل بجسيمات الجوهر والأعراض[1]. ومن الممكن أن يتصوَّر المرء بسهولة الوضع الحرج الذي وقع فيه المعتزلة. جميع العمليات الفكرية ـ الرُّوحيَّة يتعيَّن إعادتها إلى تركيبات متحوّلة من الأعراض. الرأي والرأي المعاكس، كلاهما غير قابل للتعليل، يولد كل منهما الآخر بلا حدود[2].

صحيح أنَّ فكرة الجوهر والأعراض وضعت الأساس لبحث «الشيء» الدنيوي وربطه بعلاقات سببية فعَّالة متنوعة في عالم «الشهادة» (الظاهر) ولكن

---

(1) رفض مفهوم الرُّوح:

J.R. T. M. Peters: *God's Created Speech*, Leidin 1976, 165ff.

(2) يمكن اعتبار الإنسان بكامله كـ«جوهر» له أعراض معيَّنة كالقدرة على التصرُّف.

(Fans) Daiber: *Das Theologisch- philosophische System des Mucammar b. Abbad Al-Sulami*, Beirut 1975, 362.

معاصريه الامتناع عن أي انتقاد للسلف وعدم التحدُّث عنهم إلّا بالخير[1]. وتبعاً لذلك رفض ابن حنبل سبّ عليٍّ الذي كان منتشراً آنذاك على نطاق واسع في أوساط السُّنَّة وشدَّد على الاعتراف بعلي بصفته الخليفة الراشدي الرابع بعد أبي بكر وعمر وعثمان واحترامه بما يتناسب مع هذه المكانة[2]. وبذلك بدا أنَّ الأخذ والرد حول المسؤولية عن الحرب الأهلية الأولى قد سويت من جانب السُّنَّة أيضاً بطريقة مدهشة: يجب إلقاء غطاء من الصمت على كل ما يمكن أن يثير الارتياب والخلاف. ولقد كان تحريم الحديث عن مسائل معيَّنة مفهوماً، إذا ما علمنا كيف كان بعض المعتزلة ينظرون إلى الأحاديث النبوية. فلم يكن يخفى عليهم، بطبيعة الحال، كم كانت هذه الأحاديث متناقضة وكم كان مضمونها مثيراً للتعجب. وإذا ما صدقنا هذه الأحاديث فقد كان كثير من مادتها ينسب إلى صحابة النبي أنفسهم. وكان المعتزلة يسخرون ممَّا جاء فيها من أمور غريبة ومضحكة[3] ممَّا جعل السُّنَّة يضطرون إلى إلغاء كثير من التناقضات وتحقيق حالة من الانسجام في النصوص[4].

لم يكن من الممكن تجاوز الهوة بين المعتزلة، من جهة، والسُّنَّة والشيعة من جهة أخرى، في مسألة «التبشير والتهديد». هذه الهوة لم تكن ذات أسباب دينية فقط وإنَّما أيضاً نتيجة الفارق الكبير في الإحساس بالحياة. نحن نعلم أنَّه كان هناك أحاديث نبوية تعيد الإيمان بالقدر وبمصير كل مخلوق في اليوم الآخر إلى النبي نفسه[5]. ففي «مسند» ابن حنبل يوجد حديث يشترط هذه الفكرة لكنَّه يبسّطها تماماً بأن يطبقها على الأمور البسيطة في الحياة الدُّنيا. يروي عبد الله بن

---

(1) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص266 وما بعدها.

(2) ناغل: **مشكلة الأرثوذوكسية** Nagel: Problem der Orthodoxie, 42.

(3) أمثلة عند جوزيف ڤان إسّ: **كتاب النكت لنظّام**، في:

Abhandlungen der Gott: Akad. D. Wiss., Folge Nr. 79, Goettingen 1972.

(4) لوكومت (ترجمة):

Lecomte: *Le traité des divergences du hadit d'Ibn Qutapba*, Damas, 1962.

(5) انظر أعلاه، 109.

حساباً عسيراً لا هوادة فيه وليس هناك مهرب من يوم الحساب أو أي شيء آخر للوضع في الميزان سوى الأفعال، فلا شفاعة محمَّد لأُمّته تفيد ولا الانتماء إلى الإمام من خَلَفه؛ وهناك، ثانياً، «المنزلة بين المنزلتين» لمرتكب الكبيرة (أي ليس كافراً) وينطبق هذا بصورة خاصة على الأحزاب المتصارعة في الحرب الأهلية الأولى ـ فالمرء لا يعرف من المذنب منهم وبالتالي الذي سيدخل النار، ولكن لا يجوز بأيِّ حال اعتبار معاوية ـ كما فعل كثير من السُّنَّة ـ من صحابة النبي الذين يقتدى بهم، ولا علي ـ كما فعل الشيعة ـ الإمام الهادي في كُلِّ شيء. وهناك، ثالثاً، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[1] الذي يعتبره المعتزلة شرطاً أساسياً لتطبيق الشرع الإلهي[2].

لا يختلف السُّنَّة والشيعة على مبدأي التوحيد والعدل وإن كانوا يفهمون تحتهما شيئاً آخر مختلفاً عمَّا يفهمه المعتزلة. كما أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان لحماية الطابع الإسلامي للأُمَّة لم يكونا أيضاً موضع خلاف. لكن المبدأين الصغيرين الأولين يُشكِّلان بالضبط الحقول التي دار الصراع فيهما. فلم يكن السُّنَّة ولا الشيعة يقبلون بأن يكون الحزبان المتقاتلان في الحرب الأهلية في «منزلة بين المنزلتين». فالشيعة لم يقبلوا بأن يشتبه في عليٍّ، الإمام، بالخروج على القانون الإلهي، وبالنسبة إلى السُّنَّة لم يكن محتملاً أن يكون صحابة النبي، ومنهم عثمان ومعاوية، مسؤولين عن الأخطاء التي وقعت، لا سيَّما أنَّهم كانوا قد أصبحوا الضمان للسُّنَّة النبوية. وشيئاً فشيئاً كان السُّنَّة قد صاروا يعتبرون صحابة النبي الذين ينسبون لهم، من الناحية الشكلية المحضة، جميع الناس الذين ولدوا في حياته، مقدّسين لا يجوز مساسهم. أحمد بن حنبل (المتوفى سنة 241هـ/ 855م)، الشخصية السُّنيَّة البارزة في بغداد في ذلك الزمان، جعل في أحد كتبه من واجب

---

(1) سورة آل عمران، الآية 110.

(2) Montgomery Watt: *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg 1979 (Islamic Surveys I) 168.

الحديث تمَّ تمييع الصلة بين التصرُّف الصحيح والمطابق للشرع وبين الدخول إلى الجنَّة. وحلَّ محلّها واجب التقيُّد بالشعائر الدينية. فهي تتخذ تقريباً طابعاً سحرياً. صحيح أنَّ الحديث يدور أيضاً عن «الجهاد»، لكنَّه لم يعد يعني الجهاد (الحرب) ضدّ معتنقي الديانات الأخرى وإنَّما لجم اللِّسان، والحديث المستهتر والسفسطة الماجنة، وباختصار الحرب ضدّ عقلانية مفرطة ومتطاولة.

كان هذا موجهاً ضدّ أولئك الأدباء وعلماء الكلام الذين كانوا يبتهجون بالتعبير عن آرائهم الغنية بالأفكار والملاحظات. كانوا يشتمون الدائرة المتجمعة حول قاضي التفتيش الأكبر بقولهم: «أصدقاؤه يشربون الخمر حتى الصباح وهم يبحثون في أثناء ذلك بإلحاح عمَّا إذا كان القرآن مخلوقاً أم لا»[1]. كيف كان ينظر زعماء السُّنَّة إلى العالم؟ ليس بعجرفة أو تكبُّر وإنَّما بخوف من الحساب يوم القيامة. وهناك كثير من الشواهد على ذلك. عبد الله بن مبارك (المتوفى سنة 181هـ/ 797م) كان أحد علماء السُّنَّة الذين يدعون إلى الزهد والتقوى. ويُقال: بأنَّه قد سئل مرة، من هم حسب رأيه أهم الناس. فأجاب: «العلماء» أي أولئك الذين يهتمون بمعرفة القرآن والسُّنَّة النبوية. «ومن هم الملوك؟» فأجاب: «الزهَّاد». «ومن هم الوضعاء؟». «أولئك الذين يعيشون على حساب إيمانهم»[2]. فالمسلم السُّني المؤمن في أواخر القرن الثامن وفي القرن التاسع كان يسعى إلى العيش حياة ترضي الله وكان يطبق بدقة متناهية الشعائر الدينية بكُلِّ حذافيرها، لكنَّه لا يسأل عن مضمونها. إلَّا أنَّه كان من المهم ألَّا يقوم بأيِّ فعل دون وعي وبالتالي، ربَّما، بشيء من الاستهتار. ويجب على الدوام التحقق من الأفكار التي تجول في ذهن الفاعل خلال أداء الفعل. فلا يكفي أن يكون التصرُّف مطابقاً ظاهرياً للشرع الإلهي بل يجب حتماً أن يكون الموقف الداخلي منسجماً أيضاً مع التصرُّف.

ولكن لدى الشيعة كانت شروط الجدل مع علم الكلام العقلاني تختلف

---

(1) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص747 ـ 749.

(2) ناغل: **الدولة والأُمّة**، الجزء الأول ص314

Nagel: *Staat und Gloubensgemeinschaft.*

عبَّاس ما قاله له النبي في أحد الأيام: «يا غلام، إني أُعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سأَلت فاسأَل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأُمة لو اجتمعت على أَن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفت الصحف»[1]. وهناك حديث آخر ورد في مجموعة الترمذي (المتوفى سنة 279هـ/ 892م) يجيب على السؤال كيف يتعيَّن على السُّنّي أن يتصرف بخصوص خلاصه في ضوء الحقيقة القائلة: بأنَّ القرار بشأن هذا الخلاص متخذ مسبقاً ـ الأمل في التأثير ذاتياً على الحكم يوم القيامة وجعله إيجابياً لا ينضب أبداً. سأل معاذ بن جبل[2] النبي: «يا رسول الله أخبرني بعمل يدخلني الجنة ويباعدني من النار»، قال: «لقد سألت عن عظيم وإنه ليسير على من يسره الله عليه: تعبد الله لا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت . ثم قال: ألا أدلك على أبواب الخير؟ الصوم جنة، والصدقة تطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء النار، وصلاة الرجل في جوف الليل»، ثم تلا: ﴿ تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ * فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[3]. ثم قال: «ألا أخبرك برأس الأمر وعموده وذروة سنامه؟» قلت: بلى يا رسول الله، قال: «رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد»، ثم قال: «ألا أخبرك بملاك ذلك كله؟» قلت: بلى يا رسول الله، فأخذ بلسانه، قال: «كف عليك هذا»، قلت: يا نبي الله، وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ فقال: «ثكلتك أمك، وهل يكب الناس في النار على وجوههم، ـأو قال على مناخرهم ـ إلَّا حصائد ألسنتهم»[4]. في هذا

(1) حسب جوزيف شاخت: النص العربي من:

Joseph Schacht: *Der Islam mit Ausschlup des Qor'ans*, 19.

Louis Pauzet S. J.: *Le commentaire des Arbacun al-Nawawiya*, Beirut 1982, 38

(2) معاذ بن جبل وكيل محمد في حضرموت.

(3) سورة السجدة، الآيتان 16 ـ 17.

(4) حسب شاخت: Schacht, op. cit. 22; *Pouzet*, op. cit. 47f.

علامات «الإيمان» وهما بالذات ما يحاسب عليه المرء يوم القيامة[1]. غير أنَّ هذا «الإيمان» القائم على الأفعال التي تجلب الخلاص لا يرتكز عند الشيعة على تأملات عقلانية كما هو الحال عند المعتزلة، بل إنَّ تمجيد الإمام يشكّل فيه نقطة الانطلاق. فالمسؤولية الذاتية عند الشيعي ونضاله من أجل حلول زمن الخلاص على الأرض يستند إلى الأمل في مجيء آخر الزمان. والبشرى هي إقامة العدل على الأرض. وهذا العنصر الأملي في أن يسود في يوم من الأيَّام هذا الزمان، غير موجود عند المعتزلة ويبقى غريباً أيضاً عن الشيعة الزيدية. وفي الفترات الزمنية الطويلة التي يبدو فيها أنَّ مملكة العدل الشيعية لم تزل بعيدة يطغى تعظيم الإمام على كل عدالة تقوم على العمل. ذلك أنَّ شروط اكتساب الخلاص غير قابلة للتحقيق. ولذلك يجب أن يضمن الإيمان الخاشع بالمنتظر الخلاص للمؤمن المهموم. لا بل إنَّه من الأفضل إخفاء الإيمان الحقيقي عن كل من لا ينتمون إلى هذا المعتقد، أي نكران الانتماء إلى أتباع الإمام (أو ما يُسمَّى «التقية»). وهذا هو بالذات النقيض للسلوك المستند إلى عدالة العمل.

ولذلك تجد التقوى الشعائرية المتشكلة في الأحاديث الحسينية المنسوبة إلى الأئمَّة أقصى درجات الاهتمام. ويثبت المرء حبّه لآل النبي (أهل البيت) بمقدار ما يشعر به من ألم على الشهادة المتنوعة التي تعرَّض لها، حسب الرواية الشيعية، آل البيت. ولكن من المستحب أيضاً ـ كما عند السُّنَّة ـ أن يكرر المرء مائة مرة عبارة «الله أكبر»[2]. وأخيراً نجد الوصية القائلة الاقتداء الصارم بالنبي محمَّد في كل قول وفي كل فعل[3].

(1) أحمد بن محمد البرقي: «**كتاب المحاسن**»، تحرير الحسيني، النجف 1964م، الجزء الأول، ص285، 424.

(2) انظر أعلاه، ص123 .

(3) البرقي، **كتاب المحاسن**، الجزء الأول، ص222 وما بعدها.

عنها لدى السُّنَّة. فلا يوجد لديهم موقف موحد رافض للعقلانية. والاتجاه الزيدي هو الأكثر تأثراً بالمعتزلة. فالزيديون لا يعتبرون الإمام وسيطاً للخلاص ولا معصوماً عن الخطأ واتخذوا بذلك، من حيث المبدأ، موقفاً صالحاً للتوسط بين حزبي الحرب الأهلية الأولى مثلما دعت إليه المعتزلة. أمَّا علاقة الشيعة الحسينية، التي انشقت في أواخر القرن التاسع إلى فرعين، الاثني عشرية والسبعية، بعلم الكلام العقلاني كانت أقل وضوحاً. كما أنَّ مقولة شفاعة الإمام شكّلت تعارضاً لا يمكن تجاوزه مع تشديد المعتزلة على المسؤولية الذاتية للإنسان على الرغم من أنَّه يُقال: إنَّ جعفر الصادق، الإمام السادس لدى اتجاهي الشيعة الحسينية، كان مطلعاً جداً على طرائق التأمُّلات الفكرية العقلانية.

كما بيَّنا سابقاً تجاوزت تعاليم الصفات المعتزلية مقولة خلق القرآن. وكانت هنا بعض نقاط الالتقاء مع التصورات الشيعية. ذلك أنَّ الأئمَّة كانوا حملة علم مهم للخلاص؛ فالوحي الذي تلقَّاه محمَّد تحوّل بواسطتهم إلى مسألة نسبية (أي لم يعد مطلقاً) وحصل بذلك على سمات الحدث المرتبط بالزمن، وهو لم يكن، حسب الرأي الشيعي، كاملاً لأنَّه لا يحتوي على إشارة صريحة إلى الإمامة. وفي بعض الدوائر الشيعية ينادون بفكرة «البداء»، أي الإمكانية بأنَّ الله يمكن أن يعدّل أقوالاً أو قرارات معيَّنة إذا تبيَّن أنَّها غير صائبة.

وفي مجال السلوك البشري أيضاً وحكم الله عليه كان هناك في الشيعة الحسينية مبادئ قريبة من عدالة الأفعال بالمفهوم المعتزلي؛ ويتعلَّق الأمر هنا بوراثة الإيمان السابق المثبت بالعمل. وكانت هذه الوراثة تظهر دائماً عندما يدخل إيمان الشيعة باقتراب المرحلة الألفية، أي الإيمان بضرورة حمل السلاح للقتال من أجل الظهور القريب لحاكم آخر الزمان. أمَّا الأساس الديني لهذا الاعتقاد فيعود إلى التفريق بين «الإسلام» و«الإيمان»، فالإسلام هو، حسب رأيهم، النظام الظاهر الذي تسير عليه الأمور اليومية؛ الإسلام هو قواعد الزواج والميراث والشعائر الدينية المختلفة. مقابل الإسلام يوجد «الإيمان» الذي يمثل الاختبار الحقيقي للإنسان أمام الله. الالتزام الداخلي بالتعاليم الإلهية وحب الله هما

الفصل الخامس

العقل والنقل

1. الانحدار السياسي للخلافة:

لم تدم سيادة العقلانية المعتزلية التي فرضتها الخلافة إلَّا إلى منتصف القرن التاسع. ففي عهد المتوكل أوقفت الملاحقات ومعاقبة المخالفين. وكانت هذه الملاحقات قد وضعت كثيرين من زعماء السُّنَّة في موقف حرج جداً، لكن آخرين منهم قاوموها. ومن بينهم البعض الذي اضطر إلى تقديم تنازلات لفظية لا أكثر تحت الضغط والبعض الآخر الذي بقي صامداً عند موقفه وهم يعرفون أنَّ الآلام التي يتعرضون لها ستثير شيئاً فشيئاً سخط الجماهير ضدّ الخلافة. وكان أحمد بن حنبل واحداً من السُّنَّة الكثيرين الذين استطاع المحققون التضييق عليهم بتقديم الحجج العقلية؛ لكنَّه رفض ببساطة التعرُّض لآراء العقلانيين لأنَّه ليس منهم[1]. لكن هذا السلوك لم يكن منتشراً إلَّا لدى جزء من السُّنَّة؛ أمَّا الآخرون فكانوا يرون أنَّه من الأنسب تبني طريقة تفكير المعتزلة. وبذلك أدَّت الملاحقات إلى زرع البذرة الأولى للانشقاق السُّني الذي تأجج بعد قرنين من الزمن.

لكن المعتزلة لم يتمكنوا من تحقيق هدفهم المتمثِّل في إعطاء الدولة دوغما عقلانية فمنذ المتوكل كان التعاون الرسمي بين الخلافة والمعتزلة غير مناسب. ولما أراد المعتضد (فترة حكمه 279 ـ 289هـ/ 892 ـ 902م) إحياء سياسة المأمون، الذي كان يقدره كثيراً، فعل رجال البلاط كل ما في وسعهم لكي ينهوه عن هذه الخطة[2]. ذلك أنَّ الخليفة الذي لم يكن قد بقي له سوى إمكانات قليلة لممارسة

---

(1) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص465.

(2) راينر غلاغو Rainer Glagow: **خلافة المعتضد بالله (892 ـ 902م)**، بون 1968م، ص156 وما بعدها.

الثاني عشر والأخير من عائلة علي بن أبي طالب، واسمه محمّد، قد اختفى في سنة 260هـ/ 874م ولن يعود إلى الأرض إلَّا في آخر الزمان لكي «يملأها عدلاً بعدما مُلئت ظلماً وجوراً». وعندئذٍ كان الشيعة الاثنا عشرية يعيشون في زمن «الغياب» ولم يكن من الممكن إلَّا محمَّد «المنتظر» أن يكون إمامهم وحاكمهم. إلَّا أنَّ السبب الأهم لاستمرار بقاء الخلافة التي صارت الآن سُنيَّة تماماً كان توازن القوى الذي قيّد منذ سنة 369هـ/ 980م تقريباً العالم الإسلامي. ففي مصر انتزع الفاطميون، الشيعة السبعيون، الخلافة باستيلائهم على الحكم هناك[1] وكانوا يسعون إلى إسقاط الخلافة البغدادية التي كانوا يعتبرونها غير شرعية، الأمر الذي كان سيعني في النهاية زوال «الإمارة الكبرى» البويهية. فالشيعة الاثنا عشرية والشيعة السبعية كانوا يكرهون بعضهم؛ كان السبعيون يعيبون على الاثني عشريين موقفهم المنتظِر، وكان الاثنا عشريون يتهمون السبعيين بأنَّ الإمام والخليفة المقيم في القاهرة لا ينحدر إطلاقاً من نسل الإمام علي. ولقد وصل دعاة سريون شجعان من السبعيين إلى أعلى دوائر الاثني عشريين في بغداد وإلى مراكز الحكم البويهي في الأقاليم. وكان البويهيون والاثنا عشريون يخشون الفاطميين. في هذه الأثناء نشأ في منطقة أفغانستان الحالية بعد نهاية القرن مباشرة مملكة جديدة يقف على رأسها قائد شجاع اسمه محمود الغزنوي. كان الغزنوي من أصل تركي وسُنيّ المذهب وقد انتزع لصالح الإسلام بلداناً جديدة في الهند وجمع عن طريق السلب والنهب ثروات لا حصر لها. وشيئاً فشيئاً وسَّع منطقته إلى إيران وأقام مع الخليفة البغدادي اتصالات دبلوماسية، وحصل منه رسمياً على تعيينه والياً على جميع المناطق التي استولى والتي سيستولي عليها، ووعد مقابل ذلك بأنَّه سيزحف عمَّا قريب نحو الغرب لكي يقضي على كل الغرور الشيعي. صحيح أنَّ هذه التهديدات لم تسفر عن شيء، لكن البويهيين، الذين اصطدموا مراراً مع طلائع الجيوش الغزنوية، أصبحوا حذرين أكثر من أيّ وقت مضى من أن يمسوا العباسيين بأيِّ سوء.

---

(1) هاينتس هالم: **أمبراطورية المهدي**، صعود الفاطميين (باللغة العربية)، لندن، عن دار الوراق، 2013م.

السلطة لم يكن يستطيع التفريط بما تبقَّى له من سلطة ضدّ الأكثرية السكَّانية في العاصمة؛ وكان وضع الدولة في حالة حرجة جداً أكثر كثيراً ممَّا كان عليه الحال في عهد المأمون. إذ إنَّ الأندلس كان قد ضاعت منذ زمن طويل لصالح أحفاد الأمويين؛ وشمال أفريقيا كان قد أصبح عملياً محكوماً ذاتياً من الأغالبة المقيمين في القيروان؛ وفي مصر حصل ولاة من أصل تركي على مزيد من الحرية؛ وفي اليمن أقيمت إمامة زيدية؛ وفي الشرق، حول بخارى، كان الصمنديون، وهم من الناحية الشكلية كانوا ولاة عند العباسيين، يسعون إلى الحصول على مزيد من الاستقلال، أي إنَّ الدولة أصبحت متفككة: ففي أواخر القرن العاشر كان هذا الوضع قد وصل إلى درجة أنَّه بدا لأحد المعاصرين وكأنَّ كل قرية لها حاكمها المستقل[1].

لم تسقط الخلافة لهذا السبب. لكنَّ العباسيين تعرَّضوا طيلة عدَّة عقود لأسوأ أشكال الإذلال. إذ تعيَّن عليهم التخلي عن جميع الصلاحيات الحكومية لصالح مغتصبين يتطاولون على السلطة. وأصبحت سلطتهم تنتهي عند عتبة قصرهم المتداعي. وكان المحاربون والمغامرون يزيّنون أنفسهم بلقب «الأمير الأكبر» ويسيدون ويميدون على هواهم وكانوا يستولون عند الحاجة على أجزاء من أملاك الخليفة. لكنَّهم لم يكونوا قادرين على فرض ظروف مستقرة في العراق. ولمَّا تولَّى «الإمارة» أعضاء الأُسرة البويهية الحاكمة في غرب إيران تحسَّن الوضع لفترة مؤقتة.

كان البويهيون من الشيعة، وكانوا يميلون إلى الاتجاه الاثني عشري الذي كان أتباعه يُشكِّلون جزءاً مهماً من سكَّان بغداد ـ في أواخر القرن العاشر ومطلع القرن الحادي عشر كانت تندلع مراراً وتكراراً معارك مريرة بين الأحياء الشيعية والأحياء السُّنيَّة في العاصمة بغداد. لماذا تمسَّك البويهيون في هذا الوضع بالخلفاء الذين كان تعاطفهم مع السُّنَّة يزداد وضوحاً باستمرار وأصبحوا في نهاية المطاف بمثابة أولياء أمورهم؟ حسب معتقدات الشيعة الاثني عشرية كان الإمام

(1) مسكويه: **تجارب الأُمم**، القاهرة 1914 ـ 1915م، الجزء الثاني ص314.
Miskawaih: *Tagàrib al- umam*.

النبوءة المحمدية تتحقَّق الآن. ذلك أنَّه كان هناك كثير من الطوائف المتصارعة والمجددون الذين يضللون الناس ويغوونهم بدءاً بالمعتزلة وانتهاءً بالإسماعيليين، أولئك الشيعة السبعيون الذين كانوا يسمّون أيضاً «جماعة المعنى الباطني» للوحي. فهم جميعاً، حسب شهفور، يلاحقون السنّيين، وفي بعض الأحيان بتمويه لبق. ولذلك يتعيَّن على كل مسلم جيد يؤمن بالرسالة المحمدية و«بالأُمَّة الموحدة» أن يعرف بالضبط التعاليم الحقيقية للعقيدة الإسلامية ويعرف جميع البراهين المتعلقة بهذه التعاليم. عندئذٍ يصبح محصناً ضدّ جميع الخدع ولا يقع في شراك الغشاشين الذين يريدون إخراجه من حضن السُّنَّة الآمن[1].

2. بدايات انعكاس علم الكلام على المذهب السُّنيّ:

لم يبق المذهب السُّنيّ في منأى عن التأثُّر بالتأمُّلات الدينية ذات الصبغة الجهمية في بادئ الأمر ثم المعتزلية فيما بعد. ذلك أنَّ الأسئلة التي طرحتها هذه التأمُّلات كان لا بُدَّ من الإجابة عليها أيضاً من أولئك الذين يريدون قصر حياة المسلم على الاقتداء بالنبي محمَّد. فقد كتب الحميدي (المتوفى سنة 219هـ/ 834م)، تلميذ سفيان بن عُيينة (المتوفى سنة 195هـ/ 811م)، كتاباً تعليمياً مختصراً عن الدِّين بدأه بجملة عن «القدر» الإلهي الذي يجب أن يؤمن به كل إنسان؛ ونحن نعرف هذه المقولة كجزء من حديث نسب للنبي محمَّد عن أُسس «الإسلام»[2]. ثم يتابع الحميدي القول: بأنَّ الإيمان المؤلف من قول وعمل يزيد وينقص، إلا أن العمل والقول سيكونان بلا قيمة إذا حدثا دون نيَّة واعية[3]. ولا قول ولا عمل ونية إلا بسنّة. ثم يتطرق الحميدي إلى موضوعات تعود ـ إلى أوائل القرن التاسع، إلى فترة الملاحقات والمحاكمات الدينية. ويرفض الانتقادات الموجهة إلى صحابة النبي والتي وجهها ـ على سبيل المثال ـ المعتزلي النظّام

---

(1) شاهفور طاهر الإسفراييني: **التبصير في الدِّين**، تحرير الكوثري، القاهرة 1955م، ص108.

(2) انظر أعلاه في ص152.

(3) في الشرع الإسلامي يجب أن تقترن الشعائر الدينية والتصرفات دوماً بالنيَّة؛ فتمجيد الله المفروض على الإنسان لا يجوز القيام به دون تفكير أي في حالة من الشرود الذهني.

هذا التوازن، الذي أوقف جميع كيانات الحكم الإسلامية فوق الإقليمية عند حدّها، انهار في منتصف القرن الحادي عشر. تحت إمرة قادة من السلاجقة تقدَّمت عدَّة دفعات من قبائل تركية بدوية من وسط آسيا نحو الغرب. وفي الوقت نفسه تلاشت سلطة البويهيين الذين كانوا يشهدون صراعات عائلية لا تنتهي. وهكذا أوصل القائد السلجوقي طغرل بك في أول سنة 450هـ/ 1058م إلى بغداد. فرحّب به الخليفة، الذي كان يراسله منذ زمن طويل، كسُنيّ متحمسّ ووريث لسياسة محمود الغزنوي، وتوجَّه «ملك الشرق والغرب» أي إنَّه منحه جميع السلطة الفعلية[1]. وهكذا بدأت السلطنة، وهي مؤسسة للحكم تتمتع بجميع صلاحيات الخليفة سوى أنَّ صاحبها يحتاج إلى الحصول على الشرعية الرسمية من الخليفة[2]. ولقد مكَّنت الخلافات داخل الأسرة السلجوقية الحاكمة ـ والتي أدَّت، كما عند البويهيين، إلى تجزئة الحكم إلى العديد من الفروع الإقليمية ـ العباسيين منذ منتصف القرن الثاني عشر مرة أخرى من التحكُّم في مملكة خاصة بهم كانت حدودها مقاربة لحدود العراق الحالية.

مع الإيراني نظام الملك نشأ للسلطنة السلجوقية المبكرة منظم للحكم موهوب وبعيد النظر. فقد حاول، مثل المأمون، تحقيق الوفاق والسلام في الداخل عن طريق إيجاد دين إسلامي للدولة، ولكن هذه المرة سُنيّ التوجُّه ومزوداً بما يلزم من معدَّات للتصدي عسكرياً للاتجاهات المعارضة وخاصة للإسماعيلية أو السبعية؛ ذلك أنَّ الإسماعيلية كانت وما زالت العدو اللدود الذي ينشط في السِّر ويجد سنداً له في الدولة الفاطمية الحاكمة في القاهرة. وإلى هذا الزمن يعود كتاب الطوائف لشهفور طاهر الإسفراييني (توفي سنة 463هـ/ 1071م). بناءً على قول للنبي محمَّد سينقسم الإسلام إلى ثلاث وسبعين فرقة لا تنجو منها إلَّا فرقة واحدة هي الفرقة السُّنيَّة. وكانت هناك بعض الدلائل التي تشير إلى أنَّ هذه

(1) تيلمان ناغل: Tilmann Nagel: *Die Festung. Des Glaubens, Hünchen*, 1988.

(2) تيلمان ناغل: عن أصل السياسة الدينية للسلطنة السلجوقية الأولى. في:
Zeitschrift der: *Deutschen Moraenlaendischien Gesellschaft*, Wiesbaden 1974. 241.

أرأيت هذه المرأة حملت من الزنا وجاءت بولد هل شاء اللَّه عَزَّ وَجَلَّ أن يخلق هذا الولد وهل مضى فِي سابق علمه؟ فإن قَالَ: لا، فقد زعم أن مع اللَّه خالقاً، وهذا هو الشرك صراحاً. ومن زعم أن السرقة وشرب الخمر وأكل المال الحرام ليس بقضاء وقدر فقد زعم أن هذا الإنسان قادر عَلَى أن يأكل رزق غيره، وهذا صراح قول المجوسية[1]، بل أكل رزقه وقضى اللَّه أن يأكله من الوجه الذي أكله»[2]. ولقد تعلَّم أحمد من الصراع مع محاكم التفتيش والملاحقة. نحن نجد هنا مرة أخرى الأساس الجدلي الذي وصفناه بأنَّه العلامة المميزة لعلم الكلام العقلاني وبالمناسبة نلاحظ هنا الحالة الخاصة التي تتميّز بها العقلانية السُّنيَّة اللاحقة وهي أنَّها تقيّم كل عملية من النتيجة فقط وليس، كما يفعل المرجئة والمعتزلة، بحث الشروط التي أدَّت إلى هذه النتيجة. ويبدو أنَّه مناقض لوجهة النظر الشخصية ذاتها عندما يؤكد أحمد بن حنبل في أحد المواقع أنَّ كل شخص ملزم بأن يعمل على إطعام أهله وإطعام نفسه؛ وكل شخص له مبدئياً الحق في أن يستفيد من الإرث الذي حصل عليه ومن الأرباح التي يجنيها من عمله. أما «المتكلمون» الخصوم فيعارضون ذلك بأن يحددوا قيمة للأنواع المختلفة من الكسب[3]. إلَّا أنَّ التناقض بين السعي إلى كسب الرِّزق والتحديد المسبق للتصرُّف البشري يزول عندما يعتبر المرء مع ابن حنبل الرِّزق الذي يكسبه المرء من عمله مساوياً تماماً للرزق الذي يحدّده له الله مسبقاً.

على الرغم من أنَّ الملامح القدرية المسبقة لدى السُّنَّة تظهر عند ابن حنبل بصورة أوضح ممَّا عند الحميدي، يبدو مشهد يوم القيامة، يوم محاسبة المرء على أفعاله، على أنَّه حقيقة لا غنى عنها لإثبات الإيمان. وهو يفقد أهواله والخوف

---

(1) «المجوس» هم الزرادشتيون الذين يؤمنون بوجود مبدأين فاعلين في العالم: مبدأ الخير ومبدأ الشَّر؛ يوصم «القدريون» في الحديث بأنَّهم «مجوس هذه الأُمَّة» لأنَّهم يقولون بوجود كائن آخر فاعل إلى جانب الله هو الإنسان.

(2) ابن أبي يعلى: «**طبقات الحنابلة**»، تحرير محمد حامد الفقي، القاهرة 1952م، الجزء الأول، ص25.

(3) المصدر نفسه، ص31.

استناداً إلى التناقضات الواردة في الأحاديث النبوية[1]؛ كما ويرفض أيضاً مقولة خلق القرآن المعارضة لرأي سفيان بن عُيينة. القائل: بأنَّ القرآن «كلام الله»[2].

سفيان هو أيضاً شاهد الحميدي على مقولة أنَّ الإيمان يمكن أن يزيد وأن ينقص. أمَّا إبراهيم، أخو سفيان، فكان يريد إعطاء الإيمان طابعاً غير قابل للزوال، لكنَّه لاقى بهذا الرأي رفضاً شديد اللهجة. في نهاية القرن الثامن سعى المذهب السُّنيّ، الذي كانت تتخلله تقوى دينية زاهدة تقتدي بالمجتمع الإسلامي المثالي الأول، إلى المحافظة على واجب الالتزام بالتصرفات التي ترضي الله. وبقدر ما يتحقَّق هذا من خلال الاقتداء بالسيرة النبوية[3]. ويبدو إبراهيم هنا من أتباع «المرجئة» المستندة إلى أبي حنيفة[4]. بعد ذلك ينتقل الحميدي إلى الجهميين؛ ويؤكد قولهم بعدم إمكان الشفاعة ويطالب السنيين بقبول نقل الصفات البشرية إلى ما هو غير بشري كما جاء في القرآن والحديث دون أي تعليق. وأخيراً يلقي الضوء مرة أخرى من منظور آخر على مشكلة الفعل قائلاً: الكفر لا ينجم، كما يقول الخوارج، عن ارتكاب ذنب كبير وإنَّما حصراً عن إهمال الفرائض الدينية الخمس التي يرتكز عليها «الإسلام»[5].

عرض أحمد بن حنبل تعاليم السُّنَّة بصورة أوسع وأشمل. فهو يصف رأي المرجئة عن جوهر الإيمان بالتفصيل ثم ينتقل بعد ذلك إلى مسألة القدر ويقول: مصير كل إنسان يوم القيامة محدّد مسبقاً من الله، وكل فعل شر وكل فعل خير دون أن يجوز للإنسان الاعتراض على ذلك. «ومن زعم أن الزنا ليس بقدر قيل له:

---

(1) انظر أعلاه، ص168.

(2) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص329 ـ 332.

(3) انظر أعلاه، ص123.

(4) A. J. Wensindk: *The Muslim Creed*. Cambridge 1932, 103

(المقال رقم 1: لا يجوز تكفير أي شخص بسبب خطيئة واحدة)؛ المصدر نفسه، ص125 (المقال رقم 2: يتضمن الصياغة التي ينتقدها سفيان بن عُيينة).

(5) **مسند الحميدي**، ملحق، ص546 وما بعدها.

عقيدتها على القياس و«الاجتهادات الشخصية». بعلامات قليلة ترسم التعاليم المميزة للمرجئة والقدريين والجهميين وإلخ... دون أن يستطيع القارئ معرفة العلاقة الحججية لهذه الأقوال المختصرة جداً. وفي الختام يُعدِّد ابن حنبل الأسماء الساخرة التي كانت تطلق على السُّنَّة من قبل خصومهم. «اللّهم ادحض باطل المرجئة، وأوهن كيد القدرية، وأذل دولة الرافضة، وامحق شبه أصحاب الرأي، واكفنا مؤنة الخارجية، وعجل الانتقام من الجهمية»[1].

يتخذ جدل العالم السُّنيّ النيسابوري ابن خزيمة (المتوفى سنة 311هـ/ 923م) مع الجهميين علامات أخرى كلياً. فهو لا يقدم حججاً دينية وإنَّما يبرّر إطلاق صفات بشرية على الله، التهمة الموجهة إلى السُّنَّة، ويعتبر ذلك تمجيداً للخالق منبثقاً من إحساس ديني عميق، وتشبيهه بالمخلوقات ليس مقصوداً بأيِّ حال. لأنَّ كُلّ شيء سيزول في يوم من الأيَّام ويبقى وجه الله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[2]. ويؤكد ابن خزيمة أنَّه من غير الممكن على الإطلاق حدوث التباس هنا مع وجه البشر الفانين. «نحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن، والعراق والشام ومصر، مذهبنا: أنا نثبت لله ما أثبته الله لنفسه، نقرّ بذلك بألسنتنا، ونصدق ذلك بقلوبنا، من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين، عز ربنا عن أن يشبه المخلوقين» نحن نقول: وعلماؤنا جميعاً في جميع الأقطار: إن لمعبودنا عز وجل وجهاً كما أعلمنا الله في محكم تنزيله، فذواه بالجلال والإكرام، وحكم له بالبقاء، ونفى عنه الهلاك، ونقول: إن لوجه ربّنا عز وجل من النور والضياء والبهاء ما لو كشف حجابه لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره، محجوب عن أبصار أهل الدنيا، لا يراه بشر ما دام في الدنيا الفانية ونقول: إن وجه ربنا القديم لا يزال باقياً، فنفى عنه الهلاك والفناء».

كيف هي مختلفة وجوه البشر! إنَّها تفتقر إلى أي منظر للهالة وإلى أي إشعاع.

---

(1) ابن أبي يعلى: **طبقات الحنابلة**، الجزء الأول، ص36.

(2) سورة الرحمن، الآيتان 26 ـ 27.

منه لدى المسلمين بفضل الشفاعة التي سيقدمها لهم محمد يوم الحساب. فالجنَّة والنار مخلوقتان مسبقاً ولن يزولا أبداً ـ كان أبو الهذيل العلَّاف يقول: بأنَّهما سيدخلان في حالة اليباس فور انتهاء الله من فعل الخلق[1]. إذ كان من الصعب التوفيق بين العالم الآخر الأبدي والفصل الحاد بين الإلهي والمخلوق أي الوجود الزماني. وينطبق هذا أيضاً على الله المستوي على العرش، لكن أحمد بن حنبل يشرح هذا بكُلِّ التفاصيل لجزء من العقيدة السُّنيَّة، تماماً مثل العديد من نقل صفات البشر إلى ما هو غير بشري في القرآن والحديث. «والقرآن كلام الله تكلم به ليس بمخلوق، ومن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافرٌ، ومن زعم أن القرآن كلام الله ووقف ولم يقل ليس بمخلوق فهو أخبث من قول الأول، ومن زعم أن ألفاظنا به وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام اللَّه فهو جهمي، ومن لم يكفر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم. وكلم اللَّه موسى تكليماً من فيه، وناوله التوراة من يده إلى يده، ولم يزل اللَّه عَزَّ وَجَلَّ متكلماً. فتبارك اللَّه أحسن الخالقين»[2]. حتى في القراءات اليومية نلاحظ حضور كلمة الله غير المخلوقة؛ أما مجرد الاعتقاد بأنَّ القرآن كلام الله لا يكفي أحمد بن حنبل؛ فهو يرفض هذه الصيغة المتعددة المعاني التي كان بعض السنيين يستعملونها تفادياً للعقاب على يد محاكم التفتيش.

يقول أحمد بن حنبل: إنَّ صحابة النبي يتوجب تكريمهم ولا يجوز توجيه أي انتقاد لهم. إذ إنَّ الدِّين يستند إلى القرآن والأحاديث النبوية المنقولة عن رواة موثوقين في سلسلة تعود إلى النبي محمَّد. والسُّنَّة «ليسوا بأصحاب قياس ولا رأي، لأن القياس فِي الدين باطل، والرأي كذلك وأبطل منه، وأصحاب الرأي والقياس فِي الدين مبتدعة ضلال، إلا أن يكون فِي ذلك أثر عمن سلف من الأئمة الثقات»[3]. بعد أن يعرض ابن حنبل تعاليم العقيدة السُّنيَّة يضع قائمة بالاتجاهات التي ضلَّت عن طريق النجاة لأنَّها تركت الأُسس الراسخة للمعايير النبوية أو بَنَت

---

(1) انظر أعلاه، 76.

(2) ابن أبي يعلى: **طبقات الحنابلة**، الجزء الأول، ص29.

(3) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص31.

في عهد المأمون قد قالت، طبقاً للتعاليم الإمامية الزيدية، بأنَّ علياً كان بعد وفاة محمد الرجل الأكثر مناسبة لخلافته، لكنَّ الظروف التاريخية حالت دون تسميته فوراً. ولذلك كانت خلافة أبي بكر وعمر وعثمان شرعية. وكان أحمد بن حنبل قد طلب من السُّنَّة أن يتذكروا جميع صحابة النبي، وعلى رأسهم عليّ، بكل مهابة واحترام. وبهذا المعنى يكتب ابن قتيبة أنَّ مزايا علي قد وردت في كثير من المصادر الموثوقة ولذلك يجب على جميع السُّنَّة الاعتراف بها؛ ولكن لا يجوز المبالغة في حبّه ولا في كرهه. ثم يشرح ابن قتيبة كيف ينبغي توضيح مكانة علي في التاريخ الإسلامي المبكر؛ فالنبي محمد زوَّجه ابنته؛ وفي الحروب في المدينة أبدى علي على الدوام شجاعة فائقة؛ وبفضل قربه من النبي حصل على علم هائل وموثوق في جميع شؤون الدِّين ولقد اعترف الصحابة الآخرون بذلك دون أي اعتراض. ولذلك من المطلوب مدح علي، لكن هذا المديح لا يعني أبداً شتم معاوية. وهكذا نرى أنَّ ابن قتيبة كان يأمل في تحقيق مصالحة بين جميع الأحزاب حيث يكون الحديث النبوي هو الأساس لتفاهم متبادل. عندئذٍ يصبح من الممكن التخلي عن الجدل العقيم عن مجريات التاريخ والذي كان المتكلمون العقلانيون يطبقونه لهدف مشابه.

يتحدث ابن قتيبة بالتفصيل عن مسألة خلق القرآن وعن إطلاق صفات بشرية على الله. فيرفض «التفريغ» الجهمي لمفهوم الله من كل مضمون مدرك، ويقول: إنَّ نوعاً معيَّناً من الأحاديث النبوية هو الذي جعل انتقاد الجهميين سهلاً. في هذه الأحاديث يساوى بطريقة مرفوضة بين الإلهي والبشري. ولم يكن من الضروري بأيِّ حال تفسير هذه الأحاديث بصورة مجازية بل كان يجب استعمال أسلوب النقد السندي، عندئذٍ كان سيتبيَّن كم هي ضعيفة تلك الأقوال. إذ كان يجب عدم أخذ حديث غير معقول على محمل الجد كذلك الحديث القائل: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الله تعالى» ولا حاجة لتفسيره على أنَّه تعبير مجازي عن رحمة الخالق.

هنا يغادر ابن قتيبة المبدأ الذي صاغه أحمد بن حنبل اعتبار كل شيء

وشعاع النظر الذي ينطلق منها تستقبله النظرات بمنتهى البساطة ولا يحرق لأي شخص حتى ولا شعيرة من شعراته. «جميع وجوه بني آدم فانية غير باقية، تصير جميعاً ميتاً، ثم تصير رميماً»، وفي اليوم الآخر سيعيد الله لها الحياة. «فهل يخطر يا ذوي الحجا ببال عاقل مركب فيه العقل، يفهم لغة العرب، ويعرف خطابها، ويعلم التشبيه، أن هذا الوجه شبيه بذاك الوجه؟ وهل هاهنا أيها العقلاء تشبيه وجه ربنا جل ثناؤه الذي هو كما وصفنا وبيّنا صفته من الكتاب والسُّنة بتشبيه وجوه بني آدم، التي ذكرناها ووصفناها غير اتفاق اسم الوجه؟». وإذا ما كان فقهاء السُّنَّة يشبهون الله بمخلوقاته، عندئذٍ يجب أن نقبل أيضاً أنَّ وجوه البشر، من جهة، والخنازير والقردة والكلاب والأفاعي والعقارب، من جهة أخرى، متشابهة. حتى أشد الجهميين تفقهاً سيستشيط غضباً ـ يقول ابن خزيمة بخبث متعمد ـ لو شبّه أعز صديق له وجهه بوجه خنزير أو قرد[1].

يستند ابن خزيمة، بصورة خاصة، إلى حجج من القرآن والسُّنَّة. ولم يقبل بأن يفرض عليه أسلوب النقاش الذي اتبعه المتكلمون، ولربَّما لم يكن قادراً على استعماله. أما المعتزلة المنشقون فيعود لهم فضل كبير في تطوير علم كلام سُنيّ يستخدم أدوات العقل. انطلاقاً من خيبة أملهم من عدم قدرة أولئك المتكلمين على تحقيق توافق في التعاليم ومن اشمئزازهم من بعض التطاولات والمغالاة، بحثوا عن أرضية ثابتة لعقيدتهم واكتشفوا هكذا مزايا المذهب السُّنيّ. نذكر من بين هؤلاء ابن قتيبة (المتوفى سنة 276هـ/ 889م) الذي دافع في دراسة مستفيضة عن «الحديث» ضدّ سخرية المعتزلة منه[2]. في بحث آخر قصير تناول ثلاث مشاكل هامة لعلم الكلام وعالجها بناءً على الأفكار السُّنيَّة. واجه أقل الصعوبات في مسألة ذنب الخصوم في الحرب الأهلية (الإسلامية) الأولى. وكانت المعتزلة

---

(1) ابن خزيمة: **كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب**، تحرير م. خ. هرّاس، بيروت، 1983م، ص10، 22. وهناك مثال معبّر آخر عن هذه الطريقة في المعالجة السنية لعلم الكلام في نيسابور هو كتاب البيهقي «**كتاب الأسماء والصفات**»، بيروت، 1985م. لكن البيهقي (المتوفى سنة 1066م) يستند في حججه على الحديث أكثر من ابن خزيمة.

(2) انظر أعلاه، ص117.

وفيما يخص الخلاف بين القدرية والجبرية، بين الإرادة الحرة للإنسان أو إنَّ تصرفاته محدَّدة مسبقاً، يسعى ابن قتيبة أيضاً إلى إيجاد طريق وسط بين الأمرين. وهو يرى أنَّ كلا الفريقين غير محقين. فإذا ما كان الإنسان يستطيع رسم مستقبله بنفسه، عندئذٍ يجب أن يتفوق الشجاع على الدوام، وعندئذٍ يجب ألَّا يتعرَّض الجريء لأيِّ فشل. كما أنَّ حقيقة أنَّ بعض الناس يعيشون في مناطق جيدة مناخياً، بينما يتعيَّن على آخرين ممارسة حياتهم بصعوبة وعناء، تشهد على أنَّ هناك أمور محدَّدة مسبقاً. وهذا ما يثبته التاريخ. إذ لماذا كوفئ العرب برسالة النبي محمَّد، ولماذا يتعيَّن على الزنوج البقاء في حالة الجهل والشقاء؟ فمشيئة الله تبقى على الدوام سرّاً لا يدرك وعلينا القبول بكُلِّ خشوع ورضا بما ترسمه لنا. «وأنه لا دين لأحد عليه ولا حق لأحد قبله، فإن أعطى فبفضل، وإن منع فبعدل، وأن العباد يستطيعون ويعملون ويجزون بما يكسبون، وأن لله لطيفة يبتدئ بها من أراد ويتفضل بها على من أحب، ويوقعها في القلوب فيعود بها إلى طاعته ويمنعها، من حقّت عليه كلمته فهذه جملة ما ينتهي إليه علم ابن آدم من قدر الله عز وجل وما سوى ذلك مخزون عنه»[1].

الجملة الأخيرة التي يرد فيها تعبير ابن آدم تذكّرنا بقوَّة بطريقة تعبير الحسن البصري ويمكن أن تكون عائدة له. مثل البصري أدرك ابن قتيبة أيضاً أنَّ الذات الإلهية وتصرف الله في الخليقة لا يمكن إدراكهما بالعقل وحده. والاستنتاج غير المحدود من «الشاهد» إلى «الغائب» لا يمكن أن يستمر إلَّا إذا قام المرء بكُلِّ نوع من المبالغة في الدقة. لكن هذه المبالغة تلحق ضرراً بالنوعية الخارقة للقرآن والحديث، لا بل وبكُلِّ احترام للدين. فلم يكن هناك ترابط «منطقي» جامد بين «الشاهد» و«الغائب» ومع ذلك كانا منفصلين وجودياً عن بعضهما بمنتهى الحدة. هناك شيء ثالث موجود بشكل ما بين «الخالق» و«المخلوق» كان يقيم صلة بينهما. هذه الصلة هي عند ابن قتيبة عنصر لطيف مخلوق من الله يوجه تصرفات المؤمنين. وهي تجد موازياً لها في تعاليم سفيان بن عيينة عن الوحي بأنَّه «كلام الله». وكان

---

(1) ابن قتيبة: **الاختلاف في اللفظ**، تحرير الكوثري، القاهرة 1394هـ.

صحيحاً «دون كيف»، إذ لو تبصر المرء حقاً في هذا الحديث النبوي المزعوم لتوصَّل إلى الاستنتاج أنَّ مهابة الله تُمسّ هنا. مثل ابن خزيمة يرفض ابن قتيبة الألسنة اللامبالية لله التي كانت منتشرة على نطاق واسع في المذهب السُّنيّ في زمن أحمد بن حنبل الذي لم يكن يتحرج في عرضه للمذهب السُّنيّ من أن يكتب أنَّ الله ««ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا كيف يشاء ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[1] «وقلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء ويوعيها ما أراد».»[2]. وكان هناك أحاديث أخرى من هذا النوع: «رأيت ربي بمنى عند النفر على جمل أورق عليه جبة صوف أمام الناس». «خلق الله الملائكة من شعر الذراعين والصدر». «رأيت ربي جعداً أمرد عليه حلة خضراء». «إن الله إذا غضب انتفخ على العرش حتى يثقل على حملته»[3]. بعض هذه الأحاديث الغريبة عالجها ابن قتيبة في كتابه عن الدفاع عن «الحديث»[4].

يرى ابن قتيبة في بحثه الديني أنَّ أولئك الذين أفرغوا مفهوم الله من كُلِّ مضمون وجردوه كلياً وأيضاً أولئك الذين يطلقون عليه صفات بشرية، كلاهما على خطأ: «وقد جعل الله التوسط منزلة العدل، ونهى عن الغلو فيما دون صفاته من أمر ديننا فضلاً عن صفاته، ووضع عنا أن نفكر فيه كيف كان وكيف قدّر وكيف خلق، ولم يكلفنا ما لم يجعله في تركيبنا ووسعنا. وعدل القول في هذه الأخبار أن نؤمن بما صح منها بنقل الثقات لها، فنؤمن بالرؤية، والتجلي، وإنه يعجب، وينزل إلى السماء الدنيا، وأنه على العرش استوى، وبالنفس، واليدين، من غير أن نقول في ذلك بكيفية، أو بحد، أو أن نقيس على ما جاء ما لم يأت، فنرجو أن نكون في ذلك القول والعقد على سبيل النجاة غداً إن شاء الله تعالى».

---

(1) سورة الشورى، الآية 11.

(2) ابن أبي يعلى: **طبقات الحنابلة**، الجزء الأول، ص29.

(3) Johann Fueck: Spuren des Zindiqtums in der islamischen Tradition, in: *Festschrift Paul Kahle*, Leiden 1935, 97f.

(4) G. Lecomte: *Le Traité des divergences* (Kap. Anm. 61) Nr. 14, 229, 295

السُّنيّ على نطاق واسع وصفناها بأنَّها الالتزام الذاتي بالتقيُّد الدقيق والكامل بالقدوة النبوية. ونظراً للخطر الكامن في الوقوع في خطأ من الممكن أن يعرّض سبيل النجاة للخطر تعيّن لجم دخول أي تأمُّلات أخرى إلى المسائل الدينية. فأن يعرف المرء مصادر علمية عن الله غير القرآن والحديث كان غطرسة آثمة[1]. مثل هذا التفكير يمكن أن يؤدِّي إلى تسطيح العقيدة وجعلها، صحيح نقيَّة، ولكن مجرَّد شعائر بدون أي أفكار. وكما تبيَّن من بعض الأحاديث النبوية التي ذكرناها سابقاً كان المذهب السُّنيّ يميل إلى الاقتصار على تطبيق الشعائر والطقوس الدينية، وكُلَّما ازداد انتشار هذا الاتجاه في أوساط الجماهير، تحوَّل شيئاً فشيئاً حقيقة واقعة. ويؤكد التحذير الذي نجده في الفقه من أنَّ المسلم يجب أن يؤدِّي الفرائض الدينية بنيَّة واعية أنَّ الفقهاء كانوا ينظرون بقلق إلى هذا التطور. ولكن السُّنيّ كان في وسعه أيضاً أن يسلك طريقاً آخر أدَّى عبر تطبيق الشعائر الدينية ولجم الغطرسة إلى فناء الأنا التي خلجاتها لا بل مجرَّد وجودها يضايق العلاقة المباشرة المنشودة مع الله.كبت الأنا والاستسلام الكامل للواحد الأحد من أجل الانحلال فيه، هذا هو الهدف الأسمى للحركة التقية التي انتشرت ضمن المذهب السُّنيّ منذ القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر والتي تُسمَّى «الصوفية».

ليس من الصعب أن نعرف أنَّ جذورها تمتد إلى العهد الأموي لما بدأ بعض المفكرين تكوين صورة عن النبي محمَّد وعن حياته اليومية وأقواله وأفعاله لمواجهة الواقع البعيد عن التديُّن والغارق في صراعات حزبية لا تنتهي[2]. تحقيق المقياس الذي وضعه النبي لا يعني فقط تطبيق المعايير وإنَّما أيضاً امتلاك الشعور الحياتي الذي كان ينبثق من تصرفه الذي يرضي الله. «العلم»، الذي كان السُّنَّة يفهمون تحته المعرفة الأكيدة التي يحصل عليها الفرد عن سلوك النبي وأقواله وتصرفاته[3]، اتخذ في التفسير الصوفي معنى أعمق: امتلاك الموقف الحياتي

(1) انظر أعلاه، 118.

(2) انظر أعلاه، ص86.

(3) تيلمان ناغل: **تمتين الإيمان**، ص200 وما بعدها. Nagel: *Die Festung des Glaubens*.

ابن عيينة يطابق بينها وبين «الأمر» الصادر عن الله دون انقطاع والذي سيعود إليه في آخر الزمان. إنَّه لمن المرجح أنَّ السنيين الذين اعترفوا في محاكم التفتيش بالصيغة القائلة بأنَّ القرآن «كلام الله» كانوا يستندون إلى هذا الرأي لسفيان بن عيينة الذي يقترب جداً من التصورات القرآنية[1]. في هذا المفهوم تمَّ التخفيف من شدَّة التقابل الحاد بين «الخلق» و«المخلوق» ولم يعد تصرف الإنسان يشترط حتمياً حكماً محدَّداً مسبقاً من الله، كما يرى القائلون بحرية الإرادة؛ لكن التصرُّف البشري والحكم الإلهي لم يكونا أيضاً منفصلين كلياً عن بعضهما، كما كان يقول الجهميون؛ على الرغم من ذلك غابت هذه الصورة الفكرية المناسبة جداً لعلم كلام وسطي بين الاتجاهات المختلفة، غابت عدَّة قرون عن النقاش وظهرت فيما بعد في وقت متأخر جداً وتحت ظروف في غاية الاختلاف: علم الوجود الذي لم يكن يعرف سوى «الخلق» و«المخلوق» كان فاتناً إلى أبعد الحدود؛ فقد تمَّ دفعه إلى أقصى درجات اللامعقول قبل أن يحلّ محلّه فكر آخر.

ممَّا كان له تأثيره على الفكر المستقبلي في بحث ابن قتيبة الرؤية بأنَّ الإطلاق الساذج للصفات البشرية على الله، والذي أيَّده في نهاية المطاف أحمد بن حنبل أيضاً، لا تستطيع الصمود. حتى التقوى المعمقة كان لا بُدَّ لها من أن ترفض النتائج التي أسفرت عنها. وكان الأفضل هو العودة إلى أقوال القرآن؛ وفي القرآن لا يوجد أي ذكر لفتى «أمرد». كما أنَّ المعتزلة أيضاً سارت على طريق قصر الصفات الممكن إطلاقها على الله على تلك الصفات المعبرة عن تأثيره على الخليقة وعن إدراك ما يحدث. وكُلَّما تابع المرء السير على هذا الطريق من التجرُّد، وقع في الحيرة والارتباك ولا يبقى له سوى أن يقول: إنَّ الله موجود وإنَّه يتصرَّف تجاه خليقته بطريقة، صحيح أنَّها مغلَّفة بمفاهيم بشرية، لكنَّها في الوقت نفسه لا يمكن فهمها.

3. الصوفية والعقلانية:

لقد اتخذنا من عبد الله بن مبارك مثالاً لطريقة حياة منتشرة في المذهب

---

(1) ناغل: **الهداية والخلافة**، ص331 وما بعدها.

والخلافات الدينية التي احتدمت بسبب محاكم التفتيش، عن أساس ديني آمن. في فصل عن سيرته الذاتية ورد في كتاباته يصف كم كان يؤرقه ما شهده وعاشه: «طيلة حياتي كنت أفكر بلا انقطاع في الانشقاق الذي تعيشه الأُمَّة وكنت أبحث عن الطريق الصحيح المستقيم... وكنت أرى الانقسام مثل بحر عميق يغرق فيه الكثيرون ولا ينجو منه سوى عدد قليل. كنت أرى كيف أنَّ كل جماعة منهم تدعي أنَّ النجاة تكمن في اتباع تعاليمها وأنَّ خصومها معرضون للهلاك. كنت أرى أنَّ هناك أنواعاً (أخرى) من الناس: العارف، الذي يفضِّل الحياة الآخرة، من الصعب العثور عليه، لقيا ثمينة! والجاهل، مكسب الابتعاد عنه! والعالم المزيف الذي يحرص على عالمه ويعطيه الأفضلية! وذلك الذي لديه معرفة في شؤون الدِّين لكنَّه غير موثوق دينياً وهو يبتغي من علمه الشهرة والسرور! وذلك الذي لديه علم لكنَّه لا يعرف تفسيراً لما لديه من علم! زهَّاد في المظهر فقط، شياطين في هيئة بشر!هكذا كنت أبحث عن دليل في العلم، كنت أغرق في التفكير والتأمُّل؛ وأخيراً تلقيت ضوءاً من كتاب الله ومن إجماع الأُمَّة بأنَّ اتباع آراء شخصية (غير معللة) يعمي البصر عن طريق الهدى ويجعل المرء ينحرف عن الحكمة. بدأت إذاً بطرد الطمع من قلبي ورحت أبحث عن جماعة النجاة خوفاً من الآراء الإلحادية. عندئذٍ وجدت في كتاب الله الذي أنزله على نبيّه، وبالتوافق مع إجماع الأُمَّة، أنَّ طريق النجاة يكمن في التمسُّك بخشية الله وبأداء الواجبات تجاه الله، في الابتعاد عمَّا حرَّم والسعي إلى ما حلَّل واتباع جميع تعاليمه...».

كان المحاسبي، مثل معاصره ابن قتيبة الأصغر سناً، يبتعد عن الاتجاهات الثقافية التي يمكن أن تقود المرء إلى الشك واليأس وكان يبحث عن أساس متين للإيمان؛ فوجده في التقيُّد الصارم بالشرع الإسلامي.

«لا تجد أحداً بيننا لا يذمّ الآخر ويُذمّ من الآخرين، ولا تجد أحداً لا يشعر بالنفور من الآخرين ويثق بهم وبالمقابل يتمتع بثقتهم - وإن وجد فيكون مرتبطاً بالمتعة والغش والرياء! فنحن لا نجد صديقاً نتواسى به أو يمكننا السير على خطاه... وهكذا نبقى في حيرة من أمرنا؛ نحن نبحث عن الاستقامة والصدق

الكامن خلف التصرفات التي كان يقوم بها النبي، الاستسلام المطلق لله. ولقد جاء في نصائح موجهة إلى أحد الصوفيين في القرن الثامن: «إياك والبخل، قلت: ما البخل؟ فقال: أما البخل عند أهل الدنيا فهو أن يكون الرجل بخيلاً بماله، وأما الذي عند أهل الآخرة فهو الذي يبخل بنفسه عن الله تعالى، ألا وإن العبد إذا جاد بنفسه لله أورث قلبه الهدى والتقى وأعطى السكينة والوقار والعلم الكامل»[1]. أحد الصوفيين الذين عاشوا في أواخر القرن التاسع ومطلع القرن العاشر عبر عن الامتلاك المعمق للسُّنَّة بالجملة التالية: «ليس العلم بكثرة الرواية، إنما العالم من اتبع العلم واستعمله واقتدى بالسنن وإن كان قليل العلم»[2]. وإلى الزمن نفسه يعود القول: «لم يجد أحد تمام الهمة بأوصافها إلا أهل المحبة، وإنما وجدوا ذلك من اتباع السنة ومجانبة البدعة، فإن رسول الله كان أعلى الخلق همة وأقربهم زلفة»[3]. سأل أحدهم صوفياً في القرن التاسع: «كيف الطريق إلى الله؟» فأجاب: «الطرق إليه كثيرة، وأصح الطرق وأعمرها وأبعدها عن الشبه اتباع السنة قولاً، وفعلاً، وعزماً، وعقداً، ونية... فسأله: كيف الطريق إلى اتباع السنة؟ فقال: مجانبة البدع واتباع ما اجتمع عليه الصدر الأول من علماء الإسلام والتباعد عن مجالس الكلام وأهله»[4].

أحد الممثلين المهمين لتيار الزهد في القرن التاسع كان الحارث المحاسبي. ولد المحاسبي سنة 163هـ/ 780م في البصرة وعمل في بغداد حيث توفي سنة 243هـ/ 857م. وكان معاصراً لأحمد بن حنبل. اشتغل في مجال الأحاديث النبوية لكنَّه لا يعدّ من رواة الحديث. وتفيد المصادر بأنَّه قد دخل في شبابه في خلاف شديد مع أبيه الذي كان ينتمي إلى اتجاه شيعي غير معروف. كان المحاسبي، مثل ابن قتيبة، يبحث، في مرحلة الاضطرابات، الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون

(1) أبو عبد الرحمن السُّلمي: **طبقات الصوفية**، تحرير شريبة، القاهرة 1969م، ص33.

(2) المصدر نفسه، ص285.

(3) المصدر نفسه، ص282.

(4) المصدر نفسه، ص247؛ تجدر الإشارة إلى أنَّ السلمي يعتبر جميع الصوفيين الذين يتحدث عنهم من علماء الحديث.

لم يكن يتفهم الحاجة الداخلية إلى الإجابة على الأسئلة الملحَّة، وأنَّ العقلانية لا يجوز رفضها جملةً وتفصيلاً بكل ما فيها، بل يجب أخذها على محمل الجد لأنَّها تتطرق إلى مشاكل موجودة فعلاً وليست نابعة من المخيلة الطائشة لبعض الزنادقة، فهذا أمر لم يكن قادراً على الاعتراف به. ولكن من يسعى إلى تحقيق نوع من الانسجام بين الأجوبة المتناقضة لعلم الدِّين التأملي يعترف بأنَّ الأسئلة الكامنة خلف هذه الأجوبة محقة.

لدينا معلومات كاملة عن المناطق المركزية في الدولة العباسية. ولكن العمل على حلِّ المشاكل التي طرحتها العقلانية وأجابت عليها على طريقتها لم يقتصر على هذه المناطق. وليس في العراق فقط رأى العلماء أنَّ هذه الأجوبة غير كافية لأنَّها كانت تفتقر إلى الوحدة، ولكن، في المقام الأول، لأنَّها بدت وكأنَّها تضحي باستهتار بالجانب العاطفي من العقيدة لقاء مماحكة عقلية لا نهاية لها. كما يتبيَّن من مثال الماتريدي السمرقندي (المتوفى سنة 332هـ/ 944م) لم يكن الاعتراض على العقلانية المطلقة العنان يستند في جميع أرجاء العالم الإسلامي إلى تجذر متين في السُّنَّة النبوية؛ فهو عند الماتريدي يستند أيضاً إلى عدم الرضا عن تأمل يمسّ مهابة الله، ولكن، قبل كل شيء، يشتبه فيه في أنَّه تاه عن النظر إلى لبّ رسالة النجاة الإسلامية. كان الماتريدي يعيش في شرق إيران عندما ازدهرت هناك دولة إقليمية إسلامية شبه مستقلة هي دولة السامانيين التي كان حكَّامها يشجعون بسخاء كبير الشعر والعلم. ويعود لهم الفضل في الازدهار الأول للأدب الفارسي. في الترجمة لكتاب الطبري (المتوفى سنة 310هـ/ 922م) الضخم عن تفسير القرآن، والتي أجريت بناءً على طلب منصور بن نوح (فترة حكمه 350 ـ 365هـ/ 961 ـ 976م)، يوجد مقطع قصير يصف المهام التي رسمتها الصوفية لنفسها والتي بدأت بتنظيم جماعاتها في ما يشبه الأخوّات الدينية (المسيحية). جاء في هذا المقطع أنَّ الصوفيين أقاموا أماكن ثابتة للاجتماعات المخصصة لكسب العلم والمعرفة لكي «يحصل المعلمون على التأهيل اللازم ويستفيد منهم الناس ويحافظوا بالتالي على الإسلام والسُّنَّة والشرع الإلهي.. إذ لولا وجود هؤلاء المعلمين لما حصل الناس

ولا نجد طريقاً يؤدِّي إليهما. هل تعلم، أيُّها العاقل، من أصف هنا؟ إنَّني أصف شخصيات هذا ألزمان، قرَّاء القرآن بينهم، العلماء، المصلّين، أُناساً يدّعون الفهم... عندما تعيش في زمن يكون فيه خطيراً أن تقول الحقيقة أمام أُناس يدّعون أنَّهم علماء، فكيف سيكون حال التوصُّل إلى معرفة الحقيقة والعلم؟ إنَّك تتحرَّك في بحر تتلاطم أمواجه فوقك! ومن يسبح فيه فكم يستطيع الصمود قبل أن يغرق؟ ومن لا يستطيع العوم يغرق على الفور. أن يتمكن اليوم أحد من الصمود فهذا أمر غير وارد. وكيف سيكون في وسعه ذلك إذا ما كان يبني قصوراً من الأوهام ويؤجل كل شيء إلى الغد؟»[1].

في مثل هذا الزمن من الجهل والارتباك العقلي والديني يكون من الحكمة اتباع طريق يقع في الوسط بين جميع المواقف المتطرفة. وهذا هو أيضاً ما ينصح به المحاسبي قرّاءه. وفيما يتعلّق بمفهوم الله يجب ألا يوافق المرء على طريقة «التفريغ» المتبعة من الجهميين ولا أن يميل إلى آراء الوصفيين (الذين يطلقون صفات بشرية على الله). ومن المرفوض أيضاً حرية الإرادة الخالصة التي يقول بها القدريون ومن بعدهم المعتزلة. بدلاً من ذلك طوّر المحاسبي تصوراً عن نوع من توفيق التصرُّف بين الله والمخلوقات[2]، وهو تصور تعرفنا عليه عند ضرار بن عمرو. غير أنَّ رواة الحديث، الذين كان المحاسبي يعتبر نفسه منهم، كان معظمهم غير مستعدين بعد للسير على طريق العمل الديني الذي رسمه لهم المحاسبي وابن قتيبة. أحمد بن حنبل، الذي، حسب اعترافه نفسه، لم يكن يعرف الرد بالشكل المناسب على أسئلة محاكم التفتيش، لم يكن مستعداً لقبول مثل هذه الطرق الوسطية المعتدلة. فقط الحاجة يمكن أن تجبر المرء على الانشغال في علم الكلام[3]، والحاجة هي بالنسبة لأحمد بن حنبل خطر الموت. يبدو أنَّه

(1) Josef Van Ess: *die Gedankenwelt des Harit al- Muhasibi*, Bonn, 1961, 3, 5. عالم أفكار حارث المحاسبي.

(2) جوزيف ڤان إسّ Josef Van Ess: المصدر نفسه، ص186.

(3) المصدر نفسه، ص113 وما يليها.

الدينية. يحدث هذا بطريقين: طريق السمع وطريق العقل. على الجمل التي يتعلمها الإنسان عن طريق السماع، أي عن طريق الإعلان والرواية، تستند النُّبوَّة والحكم. أمَّا العقل فمهمته اكتساب الآراء والرؤى من تحليل العالم. والعالم يتألف من «طبائع» مختلفة متعاكسة التأثير. ومن أجل تحويل تناقضاتها إلى مشتركات مفيدة لا بُدَّ من وجود عامل موجّه يعمل في جميع الكائنات الحيَّة ويجعلها تفعل ما لا غنى عنه لاستمرار وجودها. إذ إنَّه لن يكون من الحكمة لو أنَّ هذه الخليقة قد وضعت في العمل من أجل الفناء وحده. ولا بُدَّ من أن يكون لديها وسائل وقوى معيَّنة لكي تستطيع ضمان بقائها. وهذا العامل هو، في ما يخص الإنسان، العقل. فهو يهيئ القرارات عن طريق الموازنة بين الفائدة والضرر. ولكن ما هما الفائدة والضرر؟ بعض العلماء يقولون: إنَّ القلب يتعرف عليهما بالحدس؛ وآخرون يعتقدون أنَّ هذا يحتاج إلى إلهام من الله. يرى الماتريدي أنَّ كلا الرأيين غير كافيين. ويقول: بأنَّ الصراع المرير بين أتباع الأديان المختلفة هو الدليل على ذلك. إذ إنَّه يجب، لو صحّ هذا الرأي أو ذاك، أن تسود الوحدة والوئام[1].

تتيح التعاليم التي يبنيها الماتريدي على هذه المقدمات للعالم المخلوق قدراً معيناً من الاستقلال. وهذا ما كان يفعله المعتزلة أيضاً، إذ لولا ذلك لكانت أفكارهم عن حرية التصرُّف والمسؤولية الذاتية عن النجاة لا أساس لها. إلَّا أنَّ الماتريدي مقتنع بأنَّ القوَّة التعبيرية للأحداث التي تجري في هذا العالم ضعيفة بالنسبة لمجال «الغائب»، وعلى هذا الأساس يتخذ موقفاً مختلفاً عن موقف المعتزلة ويقول: إنَّ تصرُّف الله يحدث عفوياً وفي أيِّ وقت، وهو يخلق بقدرته المطلقة كل ما يريد دون الاستناد إلى أي شروط كتوفر المادة والأدوات وإلخ..[2]. وهو يكافح ضدّ عجز المعتزلة عن نقض الديانة الثنائية وعن الدفاع عن وحدانية الله التي يدعو إليها الإسلام. كان القدريون يسمّون «مجوس هذه الأُمَّة» لأنَّهم

---

(1) الماتريدي: **كتاب التوحيد**، ص4 ـ 6.

(2) المصدر نفسه، ص48. في شرق الدولة الإسلامية كان ينتشر، كما يتضح هنا، الفكر المرجئي (انظر ص103 وما بعدها أعلاه).

على النصائح والتحذيرات ولما حافظوا على الشريعة ولعاش الناس كالحيوانات وضاع الدِّين والشريعة»[1].

خلَّف الماتريدي، إلى جانب تفسير للقرآن «شرح الفقه الأكبر»، كتاب «التوحيد» الذي يتناول فيه الطريقة المرجئية التي نشرها أبو حنيفة وكانت سائدة في شرق العالم الإسلامي[2].خصص جزءاً كبيراً جداً من كتابه للنقاش مع أديان ثنائية مختلفة التي كانت، كما يبدو، تتمتع بقوَّة حياتية كبيرة إلى درجة أنَّ الإسلام كان يعتبرها تحدّياً له. ولكن بعض هذه الديانات لا دليل على وجودها في سمرقند في النصف الأول من القرن العاشر[3]. وإذا ما كان الماتريدي يحرص هكذا على ذكر اتجاهات ثنائية بائدة فهو لا يفعل ذلك بدافع السعي إلى الكمال وإنَّما انسجاماً مع السبب المهم الذي كان يدفعه إلى الانشغال بعلم التوحيد الإلهي: فالمعتزلة فشلوا في نقطة حاسمة! ففي الوقت الذي أرادوا فيه الدفاع عن الإسلام، على الأخص ضدّ الثنائيين أيضاً، اقتربوا من أفكارهم إلى درجة مخيفة. كان الماتريدي يريد لفت انتباه قرّائه إلى هذا الوضع المخيف الذين حسب رأيه، يعود إليه السبب في السوء الذي وقع فيه المعتزلة بأن اعتمدوا على عامل واحد فقط هو العقل التأملي وأهملوا المعرفة الحدسية. هذا هو ما كان يحركه. وكان يشرحه في محاضراته لتلاميذه ـ الصوفيين؟ ـ «جماعة أخوتي»[4] الذين كان يطلب منهم التبصر في موضوع يتخيله هاماً[5]. مع العلم بأنَّ أسلوب «كتاب التوحيد» غير الأنيق والمربك غالباً يشير إلى أنَّه كان يلقي محاضراته شفهياً ويكتبها أحدهم نقلاً عنه.

يبدأ الماتريدي أفكاره بالسؤال؛ من أين يحصل الإنسان على المعرفة

---

(1) صبيح الله صفا (محرر): **غانجين يي سحان**، طهران 1969م، الجزء الأول، ص195.

(2) انظر بهذا الخصوص:

Ulrich Rudolph: *al- Maturidi und die Sunnitische Theologiein Samarkand*, Teil. 1.

(3) المصدر نفسه، فصل: «Ulrich Rudolph: «Theologische Gegner.

(4) الماتريدي: **كتاب التوحيد**، تحرير خليف، بيروت 1970م، ص56.

(5) المصدر نفسه، ص57.

على أبسط وجه من القيمة المعرفية التي يوليها الماتريدي للاستدلال من «الظاهر» على «الباطن». فمن يدرك ظاهرة في هذا العالم لا يستطيع بأيِّ حال أن يستنتج أنَّ لها مثيلاً في العالم الآخر. ومن الخطأ أيضاً التصوُّر أنَّ ما تدركه الحواس في هذا العالم هو منطقياً الأوَّلي، وما في «الباطن» هو المشتق. يعتقد الماتريدي أنَّ العكس هو الصحيح. أن يكون هناك خالق أبدي فهذا أمر لا يمكن استخلاصه منطقياً من وجود العالم. «كل كائن بغيره من طريق العقل، خارج عن جوهره في الشاهد؛ كالبناء والكتابة وكل أنواع الأفعال والأقوال التي هي أغيار لمن كن بهم، لم يجز أن يلحقهم بالجوهر والصفة»[1]. فالكتابة تشير إلى وجود شخص كتبها؛ لكنَّها لا تكشف كنه هذا الشخص، أهو إنسان أم جنّي أم ملاك، فهي، باختصار، لا تنبئ شيئاً عن جوهره، وإنَّما تدلُّ فقط على أنَّ ذلك المجهول قد كتب. وينطبق الشيء نفسه على العالم: فهو يتيح فقط الاستنتاج بأنَّ هناك شخصاً قد خلقه[2].

في مكان آخر من «كتاب التوحيد» يتعلَّق الأمر بالسؤال عمَّا إذا كان الله سيُرى في الجنَّة. ينصح الماتريدي بأن يحتفظ المرء لنفسه بأي جواب على هذا السؤال. ذلك أنَّ الصعوبات التي تعترض التقاء الإدراك البشري مع الوجود الإلهي لا يمكن تجاوزها. فضلاً عن ذلك جاء في سورة الأنعام أنَّ الله ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾[3]... ولكن من أين جاءت فكرة رؤية الله الموعودة فهذا يبقى في عالم المجهول. لكن المعتزلي الكعبي (المتوفى سنة 319هـ/ 931م) المنحدر من شرق إيران، والذي يهاجمه الماتريدي مراراً وتكراراً[4]، يقول، لكي ينقذ الاستدلال من «الشاهد» على «الغائب»، بأنَّ الأمر يتعلَّق بـ«الإدراك»، وهو تعبير يتضمن كثيراً من التعميم، أي التخلي عن تحديد تفاصيل «المشاهدة» و«المشاهَد»، ولكن مع المحافظة على شروط الرؤية: إمكانية التواصل بالنظر، رؤية المنظور أصغر كُلَّما

(1) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص18 وما بعدها، وص28.

(2) المصدر نفسه، ص29، وص129.

(3) سورة الأنعام، الآية 103.

(4) Ulrich Rudolph, op. cit, Kapitel II, 2. 2. 1

كانوا يقولون بوجود فاعل مستقل ثان إلى جانب الله هو الإنسان[1]. وعندما يريد الماتريدي الاعتراض على هذه المقولة يتعيَّن عليه أن يُبيِّن مدى الاختلاف بين الفعل الإلهي والفعل البشري. فما ينطبق على «الشاهد» لا يجوز تطبيقه على «الغائب». الشروط الدنيوية للفعل لا يجوز أن تخبئ نتائج كاملة كتلك المفترضة لفعل الله الذي يجري بناءً على قواعد صالحة في «الغائب». عندما يقول الناس: بأنَّ الدافع إلى هذا الفعل أو ذاك هو الفائدة أو الضرر يتوصلون إلى تفسيرات وتصرفات متناقضة تفسر النزاع في المجتمع البشري. فقط الابتعاد عن التعليل الدنيوي الخالص للتصرف يؤدِّي هنا إلى الخلاص.

ولكن عندما يؤيد المرء هذا الابتعاد ـ وعليه أن يفعل ذلك في ضوء الواقع المشؤوم! ـ عليه أن يتخلَّى أيضاً عن صورة الإنسان كمتصرف مستقل. ويعترض الماتريدي على الثنائيين بالقول: إنَّ سوء هذا العالم لا يمكن أن يتغيَّر فيه أي شيء إذا ما كان هذا السوء يعود إلى أحد مبدأي الوجود المستقلين عن بعضهما[2]. لكن الإسلام هو رسالة الأمل الذي يتجاوز الشك الغنوصي في الوجود الأرضي والكره المحيط بالإنسان في هذا العالم والذي يقوم على لطف الله خالق كل شيء. ولذلك يحذر الماتريدي: «ذكرنا أقاويلهم لتعلموا مقت الله ممن آثر عداوته وعدل عن طاعته، ولم يتفكر في خلقه بفكر خاضع له مستغيث به ليوفقه لدينه ويفتح عليه باب الحق، لكن مال إلى الدنيا ركوناً إليها ورغبة في شهوات نفسه»[3].

الموقف الصوفي القائم على النزاهة والزهد في الحياة الأرضية يصبح حافزاً لتجاوز التشاؤم الغنوصي الذي يمكن أن يحمل احتقاره للعالم ملامح إباحية[4]. يجب النظر إلى العالم الصوفي بصورة مختلفة كلياً عن العالم الثنائي، وهذا يتضح

---

(1) الماتريدي: **كتاب التوحيد**، ص120، 169.

(2) المصدر نفسه، ص114؛ انظر أيضاً ص124 و164 ـ 169.

(3) المصدر نفسه، ص164.

(4) هناك أمثلة على ذلك في كتاب هانس لايزغانغ:

.H. Leisegang: *die Gnosis*, Stuttgart 1985

لا يمكن إقامة صلة بين الله والعالم، مع المحافظة على هذه العقيدة، كـ«غائب» و«شاهد» إلَّا عند اعتبار هذا العالم دليلاً على التصرُّف الحكيم للخالق ولكن دون ربط كينونته بذاك، أي، حسب رأي الماتريدي، فقط كعلاقة الصانع بعمله والكاتب بكتابته واعتبار وجود الناتج مختلفاً كلياً عن وجود الصانع. وهذا هو، حسب رأي الماتريدي، المغزى الحقيقي لعلم العرضي والجوهري الذي يفسر لنا ظروف هذا العالم ـ وفقط هذا العالم ـ ولا ينطبق بأيِّ حال على مجال «الباطن» الخفي. ولهذا التفسير ميزة أخرى وهي وصف الله بأنَّه الموجه الدائم لخليقته. هكذا اشتق، كما يقول الماتريدي، فلاسفة الطبيعة المصير المتحول للعالم الأبدي علاقة المزج المتبدلة باستمرار بين العناصر المكونة له. فمزج الألوان يعطي ألواناً جديدة، وهذه الألوان الجديدة تنتج من العدم. ويعترض الماتريدي على ذلك بالقول إنَّ الألوان لا تمتزج أبداً من ذاتها، بل يجب أن يكون هناك أحد ما ليجعلها تمتزج. وإذا ما مزجت الألوان على غير هدى ينتج لون كريه، وسيختلف الأمر عندما يتدخل الموجّه الحكيم للعالم. و«العناصر» ليست سوى جواهر بأعراض مختلفة. والأعراض التي تحدد بنية الجوهر الحامل لها، وليس، مثلاً، خليط من المواد الأساسية[1]. وتجدر الإشارة إلى أنَّ الماتريدي ينظر بعين الشك إلى علم الذرَّات المرتبك الذي وضعه المعتزلة. وعلى أرجح الظن كان يرى أنَّ هذا العلم يمكن أن يؤدِّي بسهولة إلى خطر تفسير العمليات الجارية في العالم بطريقة تجعل مسببها «الله» يحتل مكاناً متأخراً جداً. وفي هذه الحالة كانت ستتعزز بذلك مرة أخرى فكرة الثنائية عن الله والمادة الأبدية. وبذلك كان من الذكاء الافتراض بأنَّ الجواهر موجودة فقط بفضل أعراضها وبالتالي لا يمكن أن تكون أبدية[2].

لم يكن من الواضح تماماً للماتريدي إلى أي مدى يجب تقييد القدرة الوجودية للخليقة لكي تبقى، خلافاً لجميع الأفكار المغرية لأصحاب النظرية

---

(1) الماتريدي: **كتاب التوحيد**، ص141 وما بعدها وص157.

(2) أولريش رودولف Ulrich Rudolph, *Kapitel* 3B.

ابتعد وإلخ...» وفي حال كون نوع آخر من الرؤية ممكناً عندئذٍ يكون العلم به ممكناً أيضاً. ليس هناك إلَّا نوع الرؤية الذي نمارسه وهو في «الغائب» لا يختلف عمَّا نراه هنا. هكذا يلخص الماتريدي وجهة نظر الكعبي ثم يقول: إنَّ «الإدراك» يعني دوماً إدراك المحدودات؛ لكنَّ الله ليس له محدودات ـ وبذلك لم يُرفض لجوء الكعبي إلى الاستعانة بكلمة «الإدراك» بما جاء في الآية 103 من سورة الأنعام وحسب، وإنَّما أيضاً بكون الله غير محدود. وتجدر الإشارة إلى أنَّ المرء يعرف رؤية تحدث دون الشروط التي يذكرها الكعبي: رؤية الضوء، والظل والظلمة. صحيح أنَّ الماتريدي لا يعرف حلاً لكل هذه التعقيدات[1] ولكن الاستدلال من «الشاهد» على «الغائب» أكثر تعقيداً ممَّا يظن المعتزلة، الذين تجعلهم لامبالاتهم «مشبّهين» تتطابق تصوراتهم عن العالم الآخر مع ما يدركونه في هذا العالم[2].

لكي يعيد المعتزلة ارتباط الله حسب مفهوم الجهميين، الحاضر في كُلِّ مكان ولكنَّه حسب الوجود مفصول عن العالم، لكي يعيدوا ارتباطه بالخليقة وسَّعوا مفهوم «الشيء» ليشمل الله أيضاً، وعرَّفوا «الشيء» بأنَّه كل ما يُعرف[3]. إلَّا أنَّ هذه الفكرة أيضاً لم تصمد أمام نقد الماتريدي. لأنَّ هذا سيعني أنَّ ما هو غير موجود هو أيضاً «شيء». ليس فعل الخلق هو الذي يكوّنه بل إنَّ الله يجلبه من اللاوجود إلى الوجود. أي إنَّه يوجد إلى جانبه عدد لا حصر له من «الأشياء»، عالم أبدي! ثم يقول الماتريدي: إنَّ أتباع أبدية العالم يفكرون، في نهاية المطاف، بطريقة أكثر صحة من المعتزلة لأنَّ المرء لا يستطيع أن يعلِّل بالعقل لماذا كان الله موجوداً منذ الأبد ثم خلق العالم في زمن معيَّن[4]. فالطريق عبر العقل يؤدِّي، في حال تتبعه إلى النهاية، إلى ضياع العقيدة التي جاء بها النبي محمَّد.

---

(1) الماتريدي: **كتاب التوحيد**، ص82 وما بعدها. ينطلق الماتريدي في حججه في نهاية المطاف من رأي الجهميين الذي يتبنَّاه أيضاً أبو حنيفة عن لامحدودية الله وحضوره في كُلِّ مكان.

(2) المصدر نفسه، ص85.

(3) انظر أعلاه، ص199.

(4) الماتريدي: **كتاب التوحيد**، ص86 ـ 89.

في أضرارها وفوائدها. والإنسان يتصرف فعلياً وليس فقط مجازياً كما يقول الجهميون. لكن العقلانية الهادفة والتي تعود بالفائدة على الفرد والجماعة ليست العامل الوحيد الذي يوجه الإنسان بل إنَّ الله خلق فيه ـ حسب رأي المرجئة ـ الإيمان الذي لا يتزعزع. وهذا الإيمان لا غنى عنه كدليل لتحديد السبيل، لأنَّ ما هو، حسب الرؤية العقلانية الهادفة، مفيد أو ضار لا يتوزع تبعاً لذلك على المقولات الأخلاقية خيراً أو شراً. ويتهم الماتريدي المعتزلة بأنَّهم يخلطون بين مستويي التقييم[1].

يشترك في تصرفات الإنسان المادة الموجودة مسبقاً والتأمُّل المرتبط بها للفائدة والضرر والشريعة التي سنَّها الله على لسان نبيّه أو الإيمان المخلوق في الإنسان. وهذه التصرفات لا تكون أبداً «خلقاً» بمعنى إنتاج شيء من العدم. بل هي «اكتساب» لأنَّها تستند إلى الانسجام، وربَّما الاستعمال المثمر للشروط «المخلوقة» من الله. يقول الماتريدي: إنَّ كل فعل للإنسان له، نتيجة لذلك، جانبان يدرك أحدهما لأنَّه يستطيع الإلمام بالمادة والفائدة والقانونية، وعلى هذا الأساس يكون هذا الجانب من الفعل من فعل الإنسان. أمَّا الجانب الثاني فلا يستطيع فهمه، يقع خارج قدرته. وينطبق هذا أيضاً على مجموعة الشروط التي تكون سائدة عند بدء التصرُّف؛ ولا يمكن أبداً إحداثها مجدَّداً. كما أنَّ النتيجة لا يمكن بأيِّ حال تقديرها بصورة صائبة؛ فالتنبوءات الواضحة مستحيلة[2].

كان الماتريدي من أهم علماء الكلام في القرن العاشر. فقد بذل جهداً كبيراً في دراسة ومعالجة الأفكار الموروثة عن المرجئة لكي يكمل بها؛ من الناحية الأولى، المسائل التي طرحتها عقلانية الجيل السابق ولكي يتوصَّل، من الناحية الثانية، إلى تحقيق هدف اتقاء النظريات الثنائية عن العالم. لكن هذا لا يمكن أن يحدث؛ حسب اقتناع الماتريدي، إلَّا تحت شرط واحد وهو أنَّ الله يحافظ على المرتبة التي يستحقها في الإسلام ألا وهي: أنَّه يشكل ذروة جميع الخبرات التي

(1) الماتريدي: **كتاب التوحيد**، ص237.

(2) المصدر نفسه، ص227 ـ 230.

الثنائية، قدرة الله دون مساس ويبقى تبجيله لا يرقى إليه الشك. وهكذا نرى أنَّ الماتريدي يتبنَّى فكرة المرجئة التي نقلها أبو حنيفة، وهذا يدعونا إلى توقع ميل منه إلى تقييد شديد لمجال التصرُّف الحر لدى الإنسان. ولكن قبل التمكن من تقدير مدى هذا التقييد يجب أن ندع الماتريدي يقول شيئاً عن تصرف الله. وهنا يظهر مرة أخرى الرد على تصورات الثنائيين. فالنظرية التي تبنَّاها المعتزلة بأنَّ الله يخلق دوماً «الأصلح» لخليقته، تنقض فكرة الثنائيين؛ ذلك أنَّ مبدأ الخير ومبدأ الشر لا يمكن لهما أبداً أن يفعلا إلَّا حسب طبيعتهما وبالتالي أيضاً فقط لتنفيذ المحدَّد لهما ضمناً. أمَّا إله الإسلام الحكيم فهو غير مقيد في طبيعته وهو قادر لذلك على أن ينشد الخير للآخرين. هذه الآراء يجب، حسب الماتريدي، تبنيها ولكن فقط تحت شرط التخلي عن أنَّ حكمة الله تتجلَّى في فائدة الإنسان. فالله لا يمكن حسابه ولا يخضع للمنطق العقلي البشري بحيث إنَّه، كما يرى كثير من المعتزلة، عندما يصيب أحداً بخسارة غير مستحقة يجب أن يعوضها ـ هنا يظهر مرة أخرى الدافع الأساسي لعلم الكلام الماتريدي، ألا وهو المحافظة على وجود الله في كُلِّ مكان. وممَّا يعبر عن حرية الله قدرته على الخلق من العدم دون أي تقييدات ودون أي شروط أو مصالح مادية مسبقة[1].

هنا نواجه مرة أخرى على مستوى أعلى من النفاذ الفكري الدافع الذي جعل المرجئة يحددون إطاراً للتصرُّف البشري[2]. عندما نتبنَّى هذا الدافع لا يمكننا، كما يتضح من أقوال الماتريدي، إصدار حكم عادل على الأفعال لأنَّنا، خلافاً لله، غير قادرين أبداً على التصرُّف «الخالص» ودون ظروف مرافقة، أي من العدم. الظروف المرافقة موجودة دوماً قبل تصرف الإنسان، أي إنَّها لا تظهر إلَّا خلال التصرُّف. تُشكِّل «الطبيعات» التي يتحدث عنها الماتريدي في بداية «كتاب التوحيد»[3]، إلى حدٍّ ما، المادة التي يتعيَّن على الإنسان التعامل معها والتأمُّل

---

(1) الماتريدي: **كتاب التوحيد**، ص215 وما بعدها.

(2) انظر أعلاه، ص103.

(3) انظر أعلاه، ص199.

بهذا الموضوع. لا تقدم كتب السير الذاتية للمسلمين سوى قليل من التفاصيل عن الأشعري. ولد في البصرة سنة 259هـ/ 873م. وأصبح من أنجب تلاميذ عالم الكلام المعتزلي الناشط هناك أبي علي الجبائي (المتوفى سنة 302هـ/ 915م)، ولربما المنافس الأكبر لابنه أبي هاشم (المتوفى سنة 321هـ/ 933م). وعلى أيِّ حال يبدو أنَّها قد وقعت خصومة وقطيعة بين أبي هاشم والأشعري. انتقل الأشعري إلى بغداد، المدينة ذات الماضي السُّنيّ الكبير والتي ذكر أحمد بن حنبل لم يزل متقداً فيها. وهناك توفي الأشعري سنة 323هـ/ 935م.

تعيد المصادر الأشعرية قطيعته مع دائرة أبي علي الجبائي إلى هداية يُقال: إنَّه تلقَّاها في حوالي سنة 299هـ/ 912م. وكون الأشعري كان عمره في ذلك الوقت نحو أربعين سنة، يذكرنا ببدء نزول الوحي على النبي محمَّد؛ وليس مستبعداً أن تكون سيرة حياته معدلة على هذا الأساس لا بل ولربما أن تكون الهداية مختلقة. وعلى أيِّ حال يروى أنَّ الأشعري ظلَّ خمسة عشر يوماً متواصلة في منزله محتجباً عن الناس، وبعد ذلك ذهب إلى الجامع وأعلن: «لقد احتجبت عنكم هذه الفترة الطويلة لأنَّني كنت منصرفاً إلى التأمُّل! كانت جميع البراهين، حسبما رأيت، متساوية في القوَّة، ولم يكن أي منها يزيد وزنه عن الأخرى». وأن يكون التأمُّل العقلي يؤدِّي، في نهاية المطاف، إلى التساوي بين جميع الحجج، فهذا ما كان قد شكا منه أيضاً كل من ابن قتيبة والمحاسبي[1]. «استهديت الله تعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به. ودفع الكتب التي ألّفها على مذاهب أهل السنة»[2].

هناك أيضاً روايات أخرى عن اهتداء الأشعري إلى المذهب السُّنيّ جاء في إحدى هذه الروايات أنَّ النبي محمَّد قد تراءى له ثلاث مرَّات في المنام، وكلَّفه

---

(1) انظر أعلاه، ص196.

(2) تاج الدِّين السبكي: **طبقات الشافعية**، تحرير الطناحي والحلو، القاهرة 1964م وما بعدها، الجزء الثالث، ص347 وما بعدها.

يمكن أن يكتسبها الإنسان. وهكذا نرى أنَّ علم الكلام الماتريدي متأثر في أسلوب المحاججة بالفكر العقلاني، لكن هذا الفكر يتم التراجع عنه دوماً وأبداً في وعي واضح لحدوده التي لا يمكن تجاوزها. فالوجود الإلهي العارم الذي لا يمكننا سبر غوره لا نستطيع إلَّا التكهن به بخشية، ولعلَّ هذا التكهن سيخرجنا من الحيرة التي ينتهي إليها كل بحث عن الله يعتمد على العقل وحده.

4. العقلانية السُّنِّية:

لم تكن التقوى الصوفية بعيدة عن أبي الحسن الأشعري (المتوفى سنة 323هـ/ 935م)، الرجل الذي تنسب إليه كتب التاريخ الفضل في جعل «الكلام» يوضع في خدمة المذهب السُّنيّ. فالعامل السُّنيّ للصوفية[1] يظهر عنده بشكل أقوى جداً ممَّا عند الماتريدي، ذلك النوع الذي يدرك العالم على أنَّه مكان للتكرار المستمر للقدوة النبوية التي يغرق المرء كلياً في تفاصيلها مهما كانت جانبية وغير مهمة. سنجد عند الأشعري مسائل كلامية مشابهة لما عند الماتريدي، والأجوبة التي يقدمها ستكون في اتجاه مشابه، مع ذلك، وعند التمعن وتدقيق النظر، سنجد أنَّها تختلف في جوهرها عن أجوبة الماتريدي. بعد النصر الذي حققته المدرسة الأشعرية شعر ورثة الماتريدي بأنَّهم مضطرون إلى تفسير فكر معلّمهم حسب تعاليم هذه المدرسة، وهي حالة مؤسفة بقيت حتى الزمن الحاضر تغطي إنجازات هذا العالم السمرقندي وتبعد غناه الفكري عن الجدل الكلامي لصالح السطحية الأشعرية.

بما أنَّ الأشعري اعتبر بعد وقت قصير من وفاته مؤسساً لمدرسة كلامية سُنيَّة نوعية، نسب له ورثته الفكريون، وبصورة مختلفة، وجهات نظر لم يكن قد تبنَّاها أبداً. ولذلك يجب إلقاء نظرة سريعة على تاريخ معرفة الله الإسلامية والفصل بين الأشعري التاريخي (الأصلي) وبين تلاميذه وتلاميذ تلاميذه. ولقد أصبح هذا ممكناً بفضل توفر عدد كافٍ من المصادر وبفضل عدد كبير من الأبحاث المتعلقة

---

(1) Nagel: *Die Festung des Glaubens.*

الطريقة المباشرة تماماً التي ربط المعتزلة بها الصلة بين أفعال الإنسان وحكم الله يوم القيامة تضعضع القدرة الكلية لله. فهو بذلك لا يكون حرّاً في حكمه بل يتعيَّن عليه أن يقرّر وفقاً لتصرفات الإنسان. أمَّا الفكرة القائمة على أنَّ حاكم الدولة ـ والله هو حاكم الدولة الإسلامية، والحكَّام الأرضيون يحكمون باسمه فقط ـ يجب أن يتقيّد هو أيضاً بالقوانين التي سنَّها، فلا تطرح للنقاش. وكان الناس في يوم من الأيَّام قد لاموا الخلفاء الأمويين لأنَّهم كانوا يتصرفون بالناس كتابعين لهم بسبب شعورهم بأنَّهم مختارون. إذ يجب أن يكون جميع المؤمنين، بمن فيهم الحاكم الأرضي الأعلى، على مسافة واحدة من الله. لكن هذا الله كان في مخيلة الناس مستبداً. وبإعلان الخضوع له يصبح رحيماً ويتيح لحبيبه النبي محمَّد فرصة الشفاعة لرعاياه الذين، لولا هذه الشفاعة، لكان يتعامل معهم على هواه وكما يشاء. الإله السُّني متحرر من جميع القيود ولا يحد من تعسُّفه سوى الرأفة والرحمة، لكن هذه الرحمة ليست حقّاً مكتسباً بل هي منحة من الله يهبها متى شاء لمن يشاء.

كيف دافع الأشعري عن هذه الآراء ضدّ المعتزلة؟ جاء في إقرار حنبلي مؤلف في أواخر القرن العاشر أنَّه يتعيَّن على المسلم الإيمان بالشفاعة لأنَّ النبي قد قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[1]. لم يكن الأشعري يريد أخذ المسألة بهذه البساطة. في عرض للعقيدة السُّنيَّة ألَّفه بعد الهداية ومدح فيه أحمد بن حنبل مراراً وتكراراً كمعلّم كبير للدين الإسلامي، كتب أنَّ المسلمين متفقون على أنَّ النبي مخوَّل بالشفاعة. ولكن لمن يشفع محمَّد؟ للمجرمين أم فقط للمؤمنين؟ عندما يتبنَّى المرء الرأي القائل: بأنَّ محمَّداً يحق له للشفاعة للمجرمين من أبناء أُمّته، عندئذٍ يكون هذا موقف أهل السُّنَّة. أمَّا الرأي الآخر القائل: بأنَّ شفاعة محمَّد هي للمؤمنين فقط، الموعودين في جميع الأحوال بالدخول إلى الجنَّة، فمن الممكن الرد عليه بالقول: بأنَّه لا معنى له لأنَّ الله لا يخلف في وعده أبداً

---

(1) Henri Laoust (Hg.): *La Profession de foi d'Ibn Batta*, Damaskus, 1958. النص العربي، ص54.

بالدفاع عن التعاليم التي بلغها النبي للناس. وعلى إثر ذلك تخلَّى الأشعري عن «الكلام». وفي ليلة السابع والعشرين من رمضان، التي نزل فيها حسب التصوُّر الإسلامي القرآن، رأى في منامه النبي لآخر مرَّة، والذي قال له: «أنا ما أمرتك بترك الكلام إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عني فإنها الحق». عندئذٍ كان الأشعري واثقاً من أنَّه قد فهم بشكل صحيح توجيه الله وهو: أنَّ عليه ألا يرفض العقلانية وإنَّما يجعلها مفيدة للسُّنَّة. وهكذا بدأ الدفاع بوسائل العقلانية عن الأحاديث النبوية عن رؤية الله في الجنَّة وعن شفاعة النبي. إذ إنَّ هذه الأحاديث هي التي اعتبرها المعتزلة سخيفة: بما أنَّ الله بطبيعته مختلف كلياً عن الإنسان، فلا يمكن رؤيته بالعين البشرية؛ وبما أنَّ الأفعال البشرية هي الأساس الوحيد لمحاسبة الإنسان يوم القيامة، فلا بُدَّ من رفض فكرة شفاعة محمَّد لأمته. كما سبق ورأينا استعمل الماتريدي مشكلة رؤية الله لكي يزعزع فكرة المعتزلة عن الصلة بين «الشاهد» و«الغائب» وللحدّ من حرية تصرف الإنسان لصالح القدرة الإلهية التي تخلق الأشياء من العدم. ويُقال: بأنَّ الأشعري قد وجد براهين جديدة على مشاهدة الله وشفاعة النبي، أيضاً مع الاستعانة بعلم الكلام. وهناك تقارير تدعي أنَّها تعرف السبب في حدوث الانعطافة في التطوُّر الفكري للأشعري: فقد سأل الأشعري في يوم من الأيام أبا علي الجبائي فقال: ما قولك في ثلاثة: مؤمن، وكافر، وصبي؟ فقال: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة، فقال الأشعري: فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن؟ قال الجبائي: لا، يقال له: إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها، قال الأشعري: فإن قال: التقصير ليس مني فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن؟ قال الجبائي: يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف، قال الأشعري: فلو قال الكافر يا رب علمت حاله كما علمت حالي فهلا راعيت مصلحتي مثله؟ فانقطع الجبائي. هنا تصبح فكرة المعتزلة عن إمكانية تحكم الإنسان بمصيره يوم القيامة عبثية وغير صحيحة. كما أنَّ الماتريدي كان قد خصَّص أبحاثه للغرض نفسه.

القياس في قضايا العقيدة الدينية[1]. ولقد حاول الأشعري جاهداً إعطاء نوع من الشرعية للمذهب العقلاني داخل المذهب السُّنيّ وذلك بإشارته إلى أنَّ بعض طرق البرهنة التي طوَّرها المعتزلة موجودة في القرآن. فقد جاء في الآية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2]؛ أليس هذا نقطة الانطلاق لـ«دليل التمانع»؟ يعتمد الأشعري على طريقة مدروسة في التفكير تؤدِّي إلى إثبات وحدانية الله دون أي شك: لو كان هناك خالقان كلّيا القدرة لأعاق كل منهما الآخر في عملية الخلق. علاوة على ذلك هناك في الحديث النبوي كثير من الأدلة على أنَّ محمَّداً كان يجيد فن «الكلام». إلَّا أنَّه لم يضطر إلى استعماله إلَّا ما ندر لأنَّ تلك المسائل آنذاك التي سبّبت لمن ولدوا فيما بعد كثيراً من المتاعب الذهنية لم تكن قد اكتشفت بعد[3]. هذا التبرير لعلم الكلام القائم على المحاججة العقلانية يكشف كم هو يجب أن يكون مهدداً على الدوام من منظور القناعات السُّنيَّة. فالكلام ليس غير إسلامي لكنَّه ـ حسب الأشعري ـ الظاهرة اللازمة المرافقة لسقوط الإيمان الخالص الذي كان سائداً في بداية الإسلام. وإذا ما عاد هذا الإيمان الخالص، وهذا هو هدف جميع التقوى السُّنيَّة، يصبح علم الكلام فائضاً لا لزوم له. بالنسبة للمذهب السُّنيّ لا يعتمد علم الكلام العقلاني، المحدَّد مجال عمله ليس فقط بالآيات القرآنية وإنَّما أيضاً بكثير من الأحاديث، إلَّا للمساعدة عند الحاجة.

إنَّ الأشعري في تبريره لاستعمال الطريقة العقلانية في المحاججة ضمن الإطار الموضوع من السُّنَّة المتناقلة، لم يكن بطبيعة الحال قد وضع بعد علم كلام سُنيّ نوعي يستند إلى العقل. بل إنَّ المشاكل التي نجمت عن خطوته تمَّ إدراك ومعالجة أبعادها فيما بعد من قِبل تلاميذه. أمَّا الأشعري نفسه فقد كان يمارس علم الكلام ضمن المسائل التي كانت مطروحة في زمانه على بساط البحث ألا

(1) انظر أعلاه، 120.

(2) سورة الأنبياء، الآية 22.

(3) الأشعري: **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**، تحرير حيدر آباد 1344هـ.

لكن المعتزلة لم يستطيعوا قبول الشفاعة إلَّا بهذا المعنى؛ لأنَّه كان ثابتاً بالنسبة لهم أنَّ التهديد والتبشير يجب أن يؤخذا بالمعنى الحرفي للكلمة. وإذا ما كان من الممكن أخذ أي شفاعة على الإطلاق بعين الاعتبار فإنَّ هذا يكون فقط تأكيداً لما كان محسوباً على أيِّ حال.

يرفض الأشعري رفضاً قاطعاً هذه الطريقة في التفكير القائمة على تقييد حرية الله، ويقول: إنَّه لا يجوز بأيِّ حال الزعم بأنَّ المؤمنين يستحقون حتماً دخول الجنَّة لقاء أعمالهم وبأنَّ الله من واجبه أن يجعلهم يصلون إلى هناك. من المؤكد أنَّ الله لا يغفل عن شيء ولا يغيب عنه حتى أدق الأفعال. ولكن لا يجوز القول: بأنَّه سيكون ظلماً إن حرم الله المؤمنين من دخول الجنَّة. وذلك أنَّ الله عادل في جميع الأحوال، ومن يريد الشفاعة للمؤمنين بالذات يفترض أنَّ الله يتصرف في بعض الأحيان بصورة غير عادلة. أمَّا إذا ما قال المعتزلة: إنَّ الشفاعة تحدث لكي يزيد الله من رحمته على المؤمنين وليس لكي يدخلهم إلى الجنَّة فإنَّ هذا سيتناقض مع الآية: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ ﴾[1]. أي إنَّ المؤمنين سيحصلون دون شفاعة محمَّد على أكثر ممَّا يستحقون. كل هذا يشير إلى أنَّ الشفاعة لا يمكن أن تكون إلَّا لمن ينتظر عقاباً يوم القيامة لقاء ما اقترفه من ذنوب في الحياة الدُّنيا. بعد أن يستند الأشعري في حججه حتى هنا إلى الآيات القرآنية ينتقل الآن إلى الأحاديث النبوية ويقول: إنَّ النبي قد قال بكُلِّ صراحة: «إنَّ شفاعتي هي لمن ارتكبوا ذنوباً كبيرة من أبناء أُمَّتي». ذلك أنَّ المذنبين الصغار سينجون في جميع الأحوال من عذاب النار طالما كانوا مؤمنين. وهذا أيضاً هو حديث نبوي يستعين به الأشعري لتعزيز حججه[2].

يجيد الأشعري بفضل ماضيه المعتزلي أسلوب النقاش العلمي للعقلانيين. وكانت هناك بدايات متردّدة لتبني مثل هذه الطريقة في التفكير لدى الحميدي وأيضاً لدى أحمد بن حنبل وإن كان هذا الأخير قد أعلن بكل وضوح رفضه لمبدأ

---

(1) سورة النساء، الآية 173.

(2) الأشعري: **الإبانة عن أُصول الديانة**، تحرير فوقية حسين محمود، القاهرة 1977م، ص241.

تبع الأشعري تياراً سائداً في زمانه لما عارض «التفريغ» الكامل لصورة الله والذي اعتبر أيضاً الصيغة التي هيّأها أبو الهذيل واعتمدتها المعتزلة. إلّا أنَّ الأشعري عارض أيضاً صيغة التشبيه الكامل لله مع خليقته والذي تتبنَّاه بعض الدوائر السُّنيَّة. كان يحاول إيجاد طريق وسط بين هذين الموقفين. من التشبيه بين الله والعالم تنتج حكماً حقيقة الصفات الإلهية، حسب رأيه. وهي ليست مجرَّد خيال للغة الوحي البشرية. فعندما يُقال: يد الله، يعني القرآن بذلك شيئاً يقتصر حصراً على وصف الحقيقة الإلهية لكنَّه له صلة بشيء مشابه في مجال الإدراك البشري. يحاول الأشعري، في العرض المذكور للعقيدة السُّنيَّة، فهم حقيقة صفات الله على الشكل التالي: يقول الله في القرآن: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ * ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[1]. فكيف يمكن أن يكون القرآن من خلق الله وبالتالي كلمة مختلفة جوهرياً عنه، حيث يوجد اسم الله نفسه في القرآن؟ وهذا سيعني ضمناً أنَّ جميع أسماء الله مخلوقة؛ ولكن إذا ما كانت أسماء الله مخلوقة يجب أن تكون وحدانية مخلوقة أيضاً، وكذلك علمه وقدرته. يصرّ الأشعري على أنَّ رأي الجهميين بأنَّ القرآن مخلوق خاطئ كلياً. ذلك أنَّه عندئذٍ لا يجوز أن يكون اسم «الله» جزءاً من القرآن. لكن الله يقول في القرآن: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى * ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾[2] وبالتالي يمكن أن يكون «اسم الله الذي خلق» نفسه مخلوقاً أيضاً. وإذا ما كان كلام الله مخلوقاً يجب أن يكون لعن الشيطان مخلوقاً أيضاً. وإذا ما اختفى كلام الله المخلوق سيختفي أيضاً لعن الشيطان. ولكن هذا كما أنَّ كلمة الله حقيقية فإنَّ هذا ينطبق أيضاً على جميع باقي الصفات التي يتحدث عنها القرآن. والتعابير الذي اختارها الله نفسه وذكرها في القرآن كاليد والوجه وإلخ...، ليست مجازية بأيِّ حال! لكنَّها لا يجوز فهمها أيضاً على أساس جسدي بشري خالص. بل إنَّ الأمر يتعلَّق بصفات حقيقية لا يعرف الإنسان طبيعتها الحقيقية[3].

---

(1) سورة الإخلاص.

(2) سورة الأعلى، الآيتان 1 ـ 2.

(3) الأشعري: **الإبانة**، ص120 وما بعدها.

وهي: مسألة الاستدلال من «الشاهد» على «الغائب»، وماذا يمكن أن نعرف عن طبيعة الله دون أن نحدّد من عالمنا الحسّي أي صفات تحد من قدرته الخارقة؟ كان المعتزلة قد توصّلوا إلى الرأي أنَّ طبيعة الله الوحدانية الواحدة تتجلَّى لنا، نحن المخلوقين، في كونه الخالق، كونه العليم، السميع البصير إلخ... وبذلك تمّ التخلص من «التفريغ» الجهمي لتصور الله، لكن الإمعان في التفكير في تصرف الله في الخليقة وبها لم يكن بذلك قد هدأ بعد. نظراً للصفات الكثيرة والقريبة جداً من العالم الأرضي التي يعبر بها عن نفسه اختبار الله المقاد بالشعور الديني، بقيت تلك الصيغة الكلامية التوفيقية شاحبة وغير كافية. ماذا تعني إذاً تلك الأسماء الكثيرة لله «السميع»، «البصير»، «الباقي»، «المعين»، والبالغ عددها تسعة وتسعون اسماً، سوى أنَّ تفتح القلب للشعور بعظمة الله؟ ألم يكن هذا كله تعبيراً عن حقيقة؟! صحيح أنَّ المؤمن لم يكن يستطيع التعبير عنها لكنَّه يستطيع عيشها، وكان المعتزلة البصريون قد أدركوا أنَّ التجربة مع الله التي وصفها الصوفيون بمثل تلك الكلمات الملحَّة، لا يجوز تجاوزها من علم الله العقلاني إلَّا إذا ما كان المرء يبتغي السماح بأن تحصل أيضاً على سمعة «التفريغ» السيئة تلك الصيغة عن طبيعة الله التي كانت قد وضعت قبل قرن من الزمن والتي كانت تنسبه بأشكال مختلفة إلى العالم كما إلى الشيء. في دائرة أبي علي الجبائي تم، من أجل الدفاع عنه، تطوير نظرية الأحوال: الله هو في حال العليم، القدير، الحيّ، والحاضر؛ هذه الأحوال الأربع لله تصبّ في حال خامسة هي الحال «الإلهية». في هذه الحال الأخيرة تتعلَّل الأحوال الأربع الأكثر ملموسية والتي يتجلَّى فيها الفعل الإلهي تجاه الخليقة. والأحوال هي، حسب رأي المعتزلة، لا موجودة ولا غير موجودة؛ ليس لها وجود خاص بها ولا غير وجود. ولذلك أيضاً يجوز قولها عن الله الأبدي دون أن يثبت إلى جانبها أي وجود أبدي آخر. وكان أبو الحسين البصري، أحد معاصري أبي علي الجبائي، قد اقترح فكرة مشابهة: كان قد توصَّل إلى الرأي أنَّ حال العليم، على سبيل المثال، معلّلة بطبيعة الله الشاملة لكُلِّ شيء[1].

---

(1) فخر الدِّين الرازي: **محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، تحرير، القاهرة 1323هـ، ص55.

المخلوق والتعابير المعطاة له تاريخية، نص القرآن أبدي وغير مخلوق، أمَّا إلقاء كلماته مخلوق وزمني[1].

وبذلك يفقد «الاستدلال بالشاهد على الغائب»، الذي كان الماتريدي أيضاً قد تخلَّى عن الثقة به تماماً، بصورة متزايدة معقوليته؛ ذلك أنَّ ما يدركه الإنسان من فعل الله مهما كان، ليس سوى جزء ضئيل من شيء يتجاوز حدود قدرته على الإدراك. وهذا الاستدلال الذي كان يقوم به المذهب العقلي سابقاً يصبح صيغة جوفاء: من الممكن أن يعطى التقييم «عارف» للإنسان ولله، لكن ما يعنيه هذا التقييم حقاً في مجال «الغائب» يبقى غير قابل للإدراك[2]. وهكذا يقول الأشعري فيما يتعلَّق بمسألة «الرؤية» بالإمكانية، إنَّنا إذ نرى شيئاً ما يشمل فقط وجوده، لا أكثر، وحقيقة أنَّه قد رئي في لحظة معيَّنة تعني فقط أنَّ رؤيته في تلك اللحظة كانت موجودة. قرب وبُعد وكثافة الشيء المرئي، وانعكاس الشعاع الضوئي عليه وغير ذلك من تفاصيل عملية الرؤية، لا تعتبر صفات للشيء المدرك، وهي أيضاً ليست السبب في رؤيته. «مجرَّد الرؤية (سواء رأى أو رُئي) لا يجوز قبولها عند التطابق وعند الاستدلال من «الشاهد» على «الغيب»، إلَّا إذا تمّ تحديد المضمون، الذي يشمله البرهان، بصورة إضافية. وهكذا يفصل الأشعري بين الصفات والأسباب والشروط والطبيعة، وينسب بناءً على ذلك ما كان يعتبر صفة ليس إلى الطبيعة. ولذلك كان يقول دوماً: إن ما رُئي من المحدثات على هذه الصفات الزائدة على الوجود فسواء عدمت أو وجدت فلا تأثير لها في جواز الرؤية وفقدها. وكان يقول إن المقابل يُرى مقابلاً لا لأجل المقابلة إذ كان قبل الرؤية على صفة المقابلة، وإنما تعلّقت الرؤية به مقابلاً[3]. وكان يقول بخصوص «الاستدلال بالشاهد على الغائب»: عندما يسأل أحدهم كيف يكون شأن شخص ينشأ في منطقة لا يرى فيها إلَّا أُناساً سوداً، أو في بحيرة لا يتعرف فيها إلَّا على الماء الحلو، فهل يستنتج من ذلك أنَّه لا يوجد إلَّا أُناس

---

(1) ابن فورك، **مجرَّد مقالات الأشعري**، ص57 وما بعدها.

(2) ناغل: **قلعة الإيمان**، ص241.

(3) ابن فورك: **مجرَّد مقالات الأشعري**، ص80 وما بعدها

في مجموعة الآراء التي نقلها تلاميذ الأشعري عنه يتضح سعيه إلى اختصار العدد الكبير من التسميات لطبيعة الله وأعماله إلى عدد قليل من المفاهيم الأساسية. «وكان لا يفرق أيضاً بين وصفه بأنه متكلم وقائل، ويمنع وصفه بأنه ناطق، كما منع وصفه بأنه عاقل وإن كان وصفه بأنه عالم، وكان لا يفرق بين القول والكلام والنطق في المعنى، وإن كان يجري على الله تعالى من ذلك ما ورد به التوقيف»[1]. بذلك توضع مسافة بين طبيعة الله وبين التنوع الشديد لما يحدث على الأرض. ويُعلِّل الأشعري هذا التقليل من الإمكانات التعبيرية بأنَّ صفات الله المدركة من قبلنا ناقصة لأنَّها لا تستوعب إلَّا جزءاً ضئيلاً من فعل الله وتفضل هذا الجزء عن وجوده الكلي. مثل هذا التصرُّف المتطاول غير جائز. فإذا ما أراد المرء إظهار التهيّب الذي لا غنى عنه تجاه الله، يجب عليه ألّا يستعمل إلَّا التعابير المذكورة في القرآن وبالتالي التي سمح بها الله ذاته، وأن يكون واضحاً له أنَّ كل تعبير من هذه التعابير لا يمسّ إلَّا جزءاً من التصرُّف الشامل للإله مع الخليقة وفيها. وكُلَّما كان فهم المجال لهذه الصفات أكثر اتساعاً يكون أفضل، لأنَّ المرء يقترب أكثر من هدف الوصف الكامل لله الذي لا يمكن تحقيقه أبداً[2].

ليس فقط عن طريق الالتزام بنص الوحي يتجاوز الأشعري «الأحوال» الخمس المصممة في محيط أبي علي الجبائي[3]. فهو ينزع القيمة من هذا التصميم بأن يعتبر الصفات هي تسميات لأنواع التجلي الموضوعة فعلاً في الذات الإلهية ـ «أنواع التجلي» هي فقط منطوقة من الإنسان المخلوق الذي مفاهيمه غير كاملة ولذلك تدرك حالات مختلفة بينما لا يوجد في الحقيقة إلَّا حالة واحدة. هذه الأنواع من الظهور هي جوهر الوجود الإلهي، من الأبد إلى الأبد، بصرف النظر عمَّا إذا كانت تظهر أم لا[4]. والله ذاته غير تاريخي، وإدراك

---

(1) ابن فورك: **مجرَّد مقالات الأشعري**، تحرير دانييل جيماريه، بيروت 1987م، ص44.

(2) المصدر نفسه، ص49 وما بعدها.

(3) Geo Wiedengren: *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961, 50

(4) ابن فورك، **مجرَّد مقالات الأشعري**، ص57.

والملزم بالتصرف، يتحول عند الأشعري اتجاه هدف الإنعام في التفكير ـ ربما في ضوء النتائج المتناقضة وغير المرضية إطلاقاً لتلك الجهود ـ إلى النقيض. فالله هو الحقيقة القاهرة التي تنطلق منها جميع الأفكار، والمخلوق هو قياساً إلى الوجود الإلهي العارم لا شيء تقريباً ويبقى في جميع الأحوال متعلقاً به. ويبدو أنَّ الأشعري لم يستخلص تماماً بعد النتائج المترتبة على ذلك بالنسبة لتصرف الإنسان الذي سيكون مسؤولاً عنه أمام الله. فقد اعتمد الفكرة المصاغة قبله عن اكتساب التصرف المصنوع من الله بالمعنى الحقيقي للكلمة[1]، وكان في نهاية المطاف يميل إلى الرأي القائل: بأنَّ القدرة على الاكتساب ذاتها يجب أن تكون مخلوقة في الإنسان بالترابط الزمني مع تنفيذ هذا التصرف لكنَّه عبَّر أيضاً عن الرأي بأنَّ المكتسب يجب أن يكون لديه العلم والإرادة ـ أي يجب أن يضيف شيئاً ما منه ذاته. حسب ابن فورك (المتوفى سنة 405هـ/ 1015م)، الذي يعود له الفضل في جمع كم كبير من آراء وأفكار الأشعري، توصَّل الأشعري في نهاية المطاف إلى الرأي بأنَّ عملية الاكتساب في جميع جوانبها يسببها الله، وذلك لأنَّه يصح أن «المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات ولا جوهر ولا عرض ولا سواد ولا بياض ولا قبيح ولا حسن، وإن جميع هذه الأوصاف يتعلق بمحدث العين عليها كما يتعلق به وصفها بالوجود والحدوث»[2]. ليس «المعلوم» كما يرى المعتزلة، وإنَّما «الموجود» هو، بالنسبة إلى الأشعري ومدرسته، «شيء»، وبالتالي فإنَّ كل «شيء» يستند في وجوده إلى الله ابتداء، وكل تصرف يعود سببه إلى الله مباشرة. هذا النزع لقدرة المخلوق لا بُدَّ منه، ونفي السببية من العالم الأرضي لا غنى عنه، لكي يسحب البساط من تحت أقدام جميع التأملات الفلسفية الطبيعية؛ لأنَّ دعاتها يعتبرون كل شيء لا يدركونه غير ممكن ـ ومنها المعجزات المنسوبة إلى النبي محمَّد[3] ـ وبذلك يشكّكون في جوهر الإسلام.

---

(1) انظر 159 أعلاه.

(2) ابن فورك، **مجرَّد مقالات الأشعري**، ص93 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ص84.

سود ولا يوجد إلّا ماء حلو؟ يجب أن يُعلم كما يلي: لا يجوز أن يستخلص هذه الاستنتاجات، لأنَّ الناس الذين يراهم ليسوا أُناساً لأنَّهم سود. ألا تلاحظ أنَّ أيديهم (أيضاً) سوداء، وأنَّ هذه الأيدي ليس بشراً؟ ويعلّم المرء السائل: نحن نسمّي كل من له هذه البنية الجسدية إنساناً، وكل ما له هذا النوع من اللون، أسودَ، لأنَّ خبراء اللغة علمونا هذا، وليس لأنّنا رأيناه هكذا وليس على شكل آخر». كما أنَّ التسمية «حلو» للماء المذكور في المثال الثاني تعود إلى التعلم وحده، «وعلينا أن نقبل بخصوص قدرة الذي خلق هذا الطعم أنَّه قادر على خلق طعم آخر أيضاً»[1].

هنا يلاحظ كيف أنَّ الشك عند الأشعري في صلاح الاستدلال من «الشاهد» على «الغيب» لا يبقى مقتصراً على مستوى الفكر الديني بل يتعداه إلى إمكانية الارتباطات السببية في هذه الدُّنيا. الفكرة المتعلقة بـ«طبيعات» الأشياء المخلوقة والتي اعترف بها الماتريدي ومكنته من إعطاء المخلوق، على طريقة المرجئة، قدراً معيناً من القدرة الذاتية ومن المسؤولية، يرفضها الأشعري صراحة. «الحوادث كلها أفعال الله تعالى باختياره ومشيئته وتدبيره وتقديره»[2]. عندما تجري عملية، عندما يدخل إلى الوجود شيء، فإنَّ هذا يحدث فقط لأنَّ الله قد أعطى المادة الأساسية ذات الصلة في تلك اللحظة قدرة محدَّدة أو الضعف أو الوجود: «ينكر الأشعري أنَّ ثقل الحمل يمنع الحامل عن الحمل، وأنَّ القيد يمنع المقيّد عن السير، بل إنَّ المادة تختلف (من لحظة إلى أخرى)؛ والمنع يحدث فقط لأنَّ نقيض السير أو الحمل يلتصق بالمادة ذات الصلة (في اللحظة المعطاة)[3].

وهكذا يرتسم عند الأشعري ما تتميز به مدرسته: انتصار علم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا) على الفيزياء. وإذا ما كان المعتزلة قد كوّنوا لأنفسهم أفكاراً حادة عن السببية في الطبيعة، لكي يسبروا بواسطتها طبيعة الله الخالق ولكي يعلّلوا مبدأ الثواب والعقاب في الآخرة للإنسان الخاضع في الحياة الدُّنيا للقانون

(1) ابن فورك: **مجرَّد مقالات الأشعري**، ص280 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص76.

(3) المصدر نفسه، ص83.

يمكن التوصل إليها دون علم الكلام. هذه الصورة يمكن استعمالها بطريقة دفاعية - للدفاع عن الإيمان بخالق العالم وحافظه. بهذا المعنى تحدث شاهفور بن طاهر الإسفراييني وغيره من المتكلمين عن أنَّه من واجب المسلم معرفة التعليل العقلي للإيمان. ولكن من الممكن أيضاً أن يجاهر المرء دون ذلك من أجل إدراك وجود الخليقة والخالق[1].

وأن يكون هذا قد حدث، فهذا ما تثبته منذ القرن العاشر الأبحاث التي وصلتنا من علم الكلام والتي تتبع نموذجاً معيناً. ولقد عبر الأشعري عن ذلك باختصار: في الجزء الأول يجب الحديث عن أنَّ العالم ليس أبدياً وإنَّما مخلوقاً. ومن هنا يجب الاستنتاج أنَّ هذا العالم لا يمكن أن يكون إلَّا من صنع خالق واحد. وثالثاً يجب البرهان على أنَّ محمَّداً هو رسول الله. وأخيراً يجب البيان أنَّ التعاليم التي أعلنها الله على لسان محمَّد يجب اتباعها لكي ينال المرء ثواب الجنَّة[2]. هذه الأفكار تناسب الغرض الدفاعي، لكنَّها أيضاً تزود المسلم المؤمن برؤية أعمق عن الحالة الوجودية للخالق والخليقة بصورة عامة وعلى الأخص عن الإنسان الذي يتصرف ضمن هذه الخليقة. تشكَّلَ هذا النموذج الفكري في القرن التاسع في المدرسة المعتزلية. إلَّا أنَّ أقدم شواهده وصلتنا بصورة غير مباشرة، على سبيل المثال، الكتاب الأول لتعليقات موسى باركيفا (المتوفى سنة 290هـ/ 903م) الذي شغل منذ سنة 249هـ/ 863م حتى وفاته منصب الأسقف اليعقوبي في الموصل[3]. كما أنَّ الكتاب الأول للماتريدي «كتاب التوحيد» مصمم وفق هذا النموذج مع مقدمة عن علم المعرفة أهملها الأشعري في مقاله[4].

---

(1) Richard Frank: The Kalam, an Art of Contradiction Making or Theological Science? in: *Journal of the American Oriental Society* 88, 309.

(2) Ulrich Rudolph, op. cit. Kapitel 3 A 1

(3) Ulrich Rudolph: Chrisliche Bibelexegese und muctasalitische Theologie
محاضرة ألقيت في مؤتمر الاتحاد الأوروبي بسالامنكا 1992م.

(4) **الماتريدي وعلم الكلام السُّني في سمرقند**، الفصل الثالث: Ulrich Rudolph.

5. المدرسة الأشعرية:

اتهم الماتريدي المعتزلة بأنَّهم، بطريقة ممارستهم لعلم الكلام، إنَّما يعملون لصالح الإثنوية؛ وكان الأشعري يخشى أنَّ تعاليم فلاسفة الطبيعة يمكن أن يثبت أنَّها جذابة. في كلا الحالتين كان الاستخلاص الذي بدا ملحاً، هو نزع القدرة من المخلوق والذي برز بصورة أقوى عند الأشعري لأنَّه احتفظ بالمذهب الذري الذي كان قد تعرّف عليه عند تدربه على يد المعتزلة. إلَّا أنَّ المذهب الذري يقول: بأنَّ جميع العمليات اليومية، لا بل ووجود حتى أبسط الأجسام، تعود إلى تدخل الله. ولما كان هذا يتناقض في كثير من الجوانب مع الخبرات والتجارب اليومية، التي يعيشها الإنسان بنفسه، فإنَّ هذا العيب كان مقبولاً طالما أنَّ الدفاع عن الإسلام يكون ممكناً. فالكلام بحدِّ ذاته ليس طريقاً مرغوباً فيه لمعرفة الله، وإنَّما حقل للنشاط العقلي لا يجوز الدخول فيه إلَّا عند الضرورة. هكذا برَّر الأشعري نفسه ـ الناس لم يعد إيمانهم قوياً كما في بداية الإسلام ـ وهكذا رأى الأمور بعد خمسمائة عام الفيلسوف والعالم الواسع المعرفة ابن خلدون (809هـ/ 1407م): لم تعد هناك حاجة لعلم الكلام لأنَّ أعداء الإسلام قد هزموا[1].

إلَّا أنَّ معرفة الله عن طريق العقل لم تمارس في العالم الإسلامي دون السرور باستخدام الأدوات العقلية التي تمَّ التوصُّل إليها، ودون حب الاطلاع فيما إذا كانت هذه الأدوات ستكون عوناً على حل جميع المشاكل التي تخطر على البال وتضع الله والعالم في مبنى فكري منسجم ومقنع. مقال الأشعري، الذي يبرر فيه كسنّي الانشغال بعلم الكلام، يفترض أنَّ القرآن والسُّنَّة يحتويان على مقولات عن الله والخليقة يمكن التوصل إليها بواسطة العقل وتحتاج إلى التفسير العقلي. وذلك لأنَّ العلامات التي يعبر بها الله عن ذاته ليست مفهومة، دون أي تمحيص، لكُلِّ إنسان. ولذلك فإنَّ تجزئة الظواهر في العالم المخلوق المكشوف بصورة مباشرة أمام الحواس والعقل، مؤهلة لأن تؤدِّي إلى تكوين صورة منسجمة لا

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ترجمة فرانس روزنتال، نيويورك 1958م، الجزء الثالث، ص154.

«شيء» ويمكن أن يكون موضوعاً للتأمل والتفكير. ولذلك فإنَّ الفكر الأشعري فكر غير تاريخي على الإطلاق. وهذا يتطابق مع سعي المذهب السُّنيّ إلى إبادة التاريخ، أي إلى تثبيت البدء النقي الخالص والشافي. وكما رأينا كان الحديث، كأحد نوعي مصادر الفكر الإسلامي، يخدم هذا الغرض. وتجدر الإشارة إلى أنَّ ابن الباقلاني يعرف سلسلة من التمايزات في مجال الوجود. كمضمون للعلم هو اللاموجود، غير الممكن؛ غير ممكن، على سبيل المثال، أن يتحقق قولان متناقضان في الزمن نفسه والمكان نفسه، أو أن يوجد جسمان في النقطة نفسها في الفضاء. وهناك صنف ثان من اللاموجود يجب القول: بأنَّه ممكن لكنَّه لا يصبح حقيقة واقعة أبداً. هنا يذكر ابن الباقلاني عودة الموتى إلى الدُّنيا. كما وهناك أيضاً ما هو في زماننا غير موجود، قيام الموتى على سبيل المثال، وكذلك ما هو في زماننا لم يعد موجوداً، أي كل شيء آل إلى التاريخ. في جميع هذه التسميات يكون اللاموجود موضوعاً لعلمنا، ولكن، بطبيعة الحال، دون الحالة الوجودية «شيء» التي أطلقها عليه المعتزلة. وهناك أيضاً اللاموجود ولكنَّه ممكن على الرغم من أنَّنا لا نعرف عنه شيئاً. فنحن لا نعلم أبداً ما إذا كان الله سيحرك شيئاً ما أم لا. في هذا التفريق اللاموجود إلى أصناف معينة نجد صدى لآراء المعتزلة، وأيضاً نقطة انطلاق للتطورات اللاحقة الناجمة عن دخول أفكار فلسفية[1]. إلاَّ أنَّ المذهب الأشعري يتبنَّى الرأي المتطرف أيضاً وهو أنَّ اللاموجود ينفى كلياً بحيث إنَّه لا يمكن أن نقول عنه أي شيء.

المعدوم يقابله الموجود. وهو إمَّا أبدي أو جزئي. يتألف الجزئي من أجسام مركبة معاً، وهذه الأجسام من جسيمات مادية، من كل ما يمكن أن تحتويه أنواع الأعراض. تظهر الأعراض في الجسيمات، لكنَّها ليس لها أي استمرارية. وذلك لأنَّ المجرى الزماني بكامله يعتبر سلسلة متناهية من الذرَّات الزمنية الصغيرة جداً. وفي كل ذرَّة زمنية يزود هذا الجسيم من جديد بأعراض مختلفة. وبما أنَّ «الوجود» هو الصفة التي يجب أن تتجدد في كل ذرة زمنية، فإنَّ الجسيمات

---

(1) انظر أدناه ص216.

بالنسبة لعلم الكلام الأشعري المزدهر في القرنين العاشر والحادي عشر بقي هذا التسلسل لعناصر الموضوع ـ من علم المعرفة إلى مخلوقية العالم إلى واجبات الإنسان وطريقة أدائها ـ ملزماً، كما أنَّ مراجع المعتزلة تقيدت به أيضاً. الكتاب الرئيسي لعلم الكلام الأشعري هو «كتاب التمهيد» للعالم البغدادي ابن الباقلاني (المتوفى سنة 403هـ/ 1013م). ويشكل في هذا الكتاب علم الوجود الأساس المتين الذي يبرهن بناءً عليه على حقيقة القواعد الأساسية للعقيدة الإسلامية. لهذا الغرض تمَّ تشديد حدة الطريقة التي كان الأشعري قد عرفها ـ قبل الاستدلال من «الشاهد» على «الغائب» يجب في جميع الأحوال توضيح الجانب من الوجود المتصل به ـ: يجب أن يكون كل استدلال برهاني، إذا ما كان ينبغي له أن يكون مؤكداً، قابلاً للتعميم وبالعكس؛ كلا جزئي التعريف يجب أن يكونا قابلين للتبادل فيما بينهما[1].

لنلق الآن نظرة على أسس علم الوجود التي وضعها ابن الباقلاني في «كتاب التمهيد». فهو يقول: جميع المعلومات على ضربين معدوم وموجود. وكل ما هو موجود تطلق عليه كلمة «شيء». وبذلك يحصل ابن الباقلاني على تعريفه الأول: كل ما هو موجود هو «شيء»؛ وكل «شيء» هو موجود. نلاحظ هنا قابلية التبادل بين التعريف والمعرّف التي طالب بها ابن الباقلاني. بهذا التعريف الذي يبدو سطحياً إلى أبعد الحدود خطا ابن الباقلاني الخطوة الحاسمة مبتعداً عن علم الوجود المعتزلي. ذلك أنَّ المعتزلة قالوا: إنَّ كل ما هو معروف أي الموجود وغير الموجود، يمكن تصنيفه تحت المفهوم «شيء». وهذا ذو أهمية كبيرة على أساس أنَّ ما كان مرة موجوداً وأيضاً ما سيوجد فيما بعد، يمكن أن يدخل في التأمل. أي إنَّ الماضي والمستقبل لهما واقع معيَّن، وهما يرتبطان مع بعضهما في علاقة عبر الوجود الموجود في الزمن الحاضر. والكون له تاريخ قابل للتفسير عقلياً ومفتوح أمام التحليل. والأمر مختلف عند الأشعري ابن الباقلاني! بالنسبة له فقط ما هو موجود بصورة مباشرة قابل للتحليل والفهم. فقط ما هو موجود يمكن تسميته

(1) ناغل: **قلعة الإيمان**، ص159. Nagel: *Die Festung des Glaubens*.

يحدث التماس في الوقت ذاته مع شيء ثالث. هذه هي النتيجة الضرورة للمكانية. لكن هذا ينجم أيضاً، بالنسبة لابن الباقلاني، عن القاعدة أنَّ عرضين متماثلين لا يمكن أبداً أن يلازما الجسيم المادي نفسه. ففي الجسيم «ن» لا يمكن أبداً أن يستقل ذاتياً العرض «تماس مع آ» والعرض «تماس مع ب». أي لو كان الله جسماً، كان يجب أن تخضع جميع أعضائه لقانون المكانية وبالتالي أيضاً لقوانين الجوهر والعرض. لكن هذه القوانين لا تنطبق إلَّا على الأشياء المخلوقة. لكن الأبدي لا يمكن أن يكون مخلوقاً، أي إنَّه لا يمكن أيضاً أن يكون جسماً مركَّباً ومناسباً للمكانية - كانت مشكلة مكانية الله ذات وزن كبير بالنسبة لعلم الكلام الإسلامي. حسب الآية ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾[1] يحيط عرش الله بالخليقة كلها. وفي آيات أخرى يرد كثيراً القول: بأنَّ الله بعد إكمال عملية الخلق استوى على العرش. وهذه المقولة القرآنية يمكن أن تفسرها التيارات الغنوصية، وكأنَّ الله موجود كلياً خارج خليقته وبالتالي لا يؤثر عليها بصورة دائمة - لم ينته ابن الباقلاني بعد من برهانه على عدم جسمانية الله. إذا ما اعتبر المرء الله الأبدي جسماً مؤلفاً من أجزاء، عندئذٍ يجب أن تكون جميع هذه الأجزاء حاملة، كُلٌّ بمفرده، صفات. وكان الأشاعرة، كما نتذكر[2]، يرفضون المقولات التي تبنَّاها المعتزلة والقائلة باعتبار الأجسام الحيَّة متعضيات. «أن تعرف» كان بالنسبة للأشعري عرضاً قائماً بذاته في جسيم واحد أو في عدد قليل ومحدَّد من الجسيمات (أو الأجزاء) ولا علاقة له مع بقية أجزاء الجسم. فلو كان الله جسماً مؤلفاً من أجزاء، لتوجب، حسب هذه الرؤية الأشعرية، أن يكون كل جزء من هذه الأجزاء مقيماً في الألوهية. علاوة على ذلك لكان عندئذٍ من الممكن الافتراض أنَّ هذه

---

(1) سورة البقرة، الآية 255.

(2) انظر أعلاه، ص215.

والأجسام تفتقر في نهاية المطاف إلى أي نوع من الاستمرارية. والدليل على وجود الأعراض، التي تشكل في صورة العالم هذا العنصر الحاسم، يتضح بالنسبة لابن الباقلاني من الفكرة التأملية التالية: لو كان الجسم يتحرك من تلقاء ذاته، لكان الهدوء غير وارد بالنسبة له؛ أي إنَّ حركته يجب أن تعود إلى سبب «علَّة» غريب؛ وهذه الحركة تعطى للجسم، فهي إذاً عرض؛ وينطبق الشيء نفسه على الألوان وغيرها من صفات الجسم[1].

بهذه الأدوات الميتافيزيقية المتواضعة نسبياً يأمل ابن الباقلاني في أن يتمكن من حل جميع المسائل الدينية بصورة نهائية ومحكمة ومنطقية. وهو يعتقد أنَّه قد وجد علماً أكيداً لا يتزعزع. والعلم هو، حسب تعريفه، معرفة المعروف كما هو. وهذا التعريف يشمله كله، لا يضيف شيئاً ولا يترك شيئاً. «والحد، إذا أحاط بالمحدود على هذه السبيل، وجب أن يكون حدّاً ثابتاً صحيحاً. وكل ما حد به العلم وغيره، وكانت حاله في حصر المحدود وتمييزه من غيره وإحاطته به حال ما حددنا به العلم، وجب الاعتراف بصحته»[2].

كيف يتصور ابن الباقلاني تحقيق هذه المطالبة، هذا ما يتضح من نقاشه مع علماء يقولون: بأنَّ الله جسم (المجسِّمة)! ابن الباقلاني يطلب من خصومه افتتاح النقاش، إن قال قائل: «لم أنكرتم أن يكون القديم سبحانه جسماً؟» قيل له: «لما قدمناه من قبل. وهو أن حقيقة الجسم أنه مؤلف مجتمع... فلما لم يجز أن يكون القديم تعالى مجتمعاً مؤلفاً، وكان شيئاً واحداً، ثبت أنه تعالى ليس بجسم». الطرف المعارض يصرّ: «ومن أين استحال أن يكون القديم مجتمعاً مؤتلفاً؟». هذا السؤال يعطي ابن الباقلاني الإمكانية للمتابعة والتوسُّع فيقول: التجسُّم يعني ضمناً إشغال مكان وسيكون بالضرورة من غير المعقول أنَّ كل عضو من أعضاء الله يلامس عضواً آخر في مكان آخر غير المكان الواحد. ذلك أنَّ تماس جسمين يحدث في نقطة محدَّدة تماماً، وهناك بالضبط لا يمكن أن

---

(1) ابن الباقلاني، **كتاب التمهيد**، تحرير مكارثي، بيروت 1957م، ص15 وما بعدها، البند 30.

(2) المصدر نفسه، ص6، البند 5.

علم الوجود هو بالنسبة لابن الباقلاني وللكثيرين من أمثاله نقطة انطلاق التأمُّل الكلامي. من البديهي أنَّ القرآن والسُّنَّة يعتبران مرجعاً، لكنَّهما لا يحدِّدان، كما يتبيَّن من الجمل الأخيرة، سير المحاججة. بل بالعكس فإنَّ ابن الباقلاني يعبر عن ارتياحه لأنَّهما في حالة المفهوم «جسم» لا يؤثران سلبياً على أفكاره. ذلك أنَّ اشتقاق علم الكلام الأشعري بأكمله من القرآن والحديث كان، على أرجح الظن، سيفشل[1]، لكن هذا لم يكن ما يبتغيه ابن الباقلاني. علم كلامه الأشعري سُنّي لأنَّه يدافع عن بعض الأُسس الهامة للمذهب السُّني بحجج عقلية: تحديد التصرُّف البشري من قِبَل الله، يتضح من عدم استمرارية كل ما هو مخلوق، وأيضاً وهذا يمس هذه الفرضية، عدم تاريخية جميع الأحداث في هذه الدُّنيا، التي، عند النظر إليها من منظور المخلوق، لا تُشكِّل تطوّراً مستقلاً.

انتصار الميتافيزيقيا (علم ما وراء الطبيعة) على الفيزياء (علم الطبيعة)، اكتمال علم الكلام الأشعري، يظهر بأجلى صوره في كتاب أبي المعالي الجويني (المتوفى سنة 478هـ/ 1085م). كان هدف العمل الحياتي لهذا الرجل إزالة العيوب التي اكتشفها في أفكار ابن الباقلاني. وممَّا عكر سرور الجويني إحساسه بأنَّ التأكد النهائي والقاطع من صحة الإيمان لا يمكن، على الرغم من كل الجهود، التوصُّل إليه على هذه الطريق، لا بل إنَّ ابن الباقلاني كان في كثير من الجوانب يبالغ جداً في ثقته بصحة أفكاره. ذلك أنَّه يدّعي، على سبيل المثال، أنَّ المعرّف يُشمل كلياً، من ناحية طبيعته أيضاً، في التعريف بحيث إنَّه يكون من الممكن مبادلة كل منهما بالآخر. والجويني الذي اهتم كثيراً بهذه الإشكالية، لم يكن قادراً على مشاركته في هذا التفاؤل. فهو يرى أنَّ عملية التعريف تُستنفد في السعي إلى الاقتراب شيئاً فشيئاً، عن طريق استعمال تعابير مترادفة، من الحالة المراد تعريفها. ولكن من لا يعرف هذه التعابير لا يمكن أن يُوضَّح له أي شيء، ولا يمكن أن يعرَّف له أي

---

(1) تجرأ على فعل ذلك لمجال جزئي، «أسماء وصفات الله»، البيهقي (المتوفى سنة 458هـ/ 1066م)، لكن القوَّة التعبيرية للقرآن والحديث في هذا الموضوع كبيرة وغنية بشكل خاص (البيهقي: «**كتاب الأسماء والصفات**»، بيروت، بدون تاريخ.

الأجزاء المنفردة لن تتوصَّل أبداً إلى إرادة موحدة[1]. بعد أن قدَّم ابن الباقلاني هذ الرأي الأشعري، سأل الطرفُ الآخر: «لماذا يستطيع الإنسان إذاً التنسيق بين أعضائه». هنا لا يوجد إعاقة متبادلة لجميع الأجزاء تؤدِّي في أحسن الأحوال إلى السكون الكامل. الجواب الذي يردّ به ابن الباقلاني على هذا السؤال ينطلق مرة أخرى من الميتافيزيقيا الأشعرية. محلّ الفعل لفاعلين مخلوقين لا يمكن أبداً أن يكون واحداً لأنَّه من غير الممكن أنَّ فعل كل فرد وحيد يتجاوز حدود المحلّ الذي تمتد إليه القدرة الممنوحة له على التصرُّف في اللحظة المؤاتية. حسب القناعة الأشعرية لا يملك الإنسان القدرة على التأثير، انطلاقاً من ذاته، على شيء آخر. فالفاعل المخلوق لم يحصل من الله إلَّا على القوَّة لأن يؤثر، خلال فترة الذرة الزمنية الواحدة التي يتصرف خلالها، على محل واحد وحيد. لكن الإعاقة المتبادلة للأجزاء المنفردة التي يتألف منها الجسم لا تكون موجودة إلَّا عندما تتأهب الأجزاء انطلاقاً من ذاتها للتأثير على محل بطريقة مختلفة. وإذا ما بقي المرء على أرضية الميتافيزيقيا الأشعرية يصبح السؤال عن قدرة الإنسان على تنسيق حركات الأعضاء بلا معنى[2].

يتابع ابن الباقلاني القول: «وإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون الباري سبحانه جسماً لا كالأجسام كما أنه عندكم شيء لا كالأشياء؟ قيل له: لأن قولنا «شيء» لم يُبنَ لجنس دون جنس ولا لإفادة التأليف...فإن قالوا فما أنكرتم من جواز تسميته جسماً وإن لم يكن بحقيقة ما وضع له هذا الاسم في اللغة؟ قيل لهم: أنكرنا ذلك لأن هذه التسمية لو ثبتت له، لم تثبت له إلا شرعاً وتوقيفاً. لأن العقل لا يقتضيها، بل ينفيها، إذ لم يكن القديم سبحانه مؤلفاً. وليس في شيء من دلائل السمع من الكتاب والسنة وإجماع الأمة وما يستخرج من ذلك ما يدل على وجوب هذه التسمية ولا على جوازها أيضاً. فبطل ما قلتموه»[3].

---

(1) انظر أعلاه، ص159 وما بعدها.

(2) Fray Luciano Rubio: *El «Occasionalismo» de los teologos islamcos*, Madrid 1987.

(3) ابن الباقلاني، **كتاب التمهيد**، ص191، البنود 325 ـ 329.

متماثلين يجب أن يكون هناك تشاركاً في جميع الصفات، بالنسبة إلى الصفة الأكثر خصوصية وكذلك إلى الصفة الأعم. هنا يتناول ابن الباقلاني اعتراضات الأشعري المذكورة أعلاه على اللامبالاة التي يقيم بها المعتزلة تشابهات بين كلا مجالي الوجود وأيضاً بين أحوال هذه الدُّنيا. لا يجوز، كما حذَّر الباقلاني، عند التأكد من وجود تطابق في الصفة «الأخص» فقط، أن نستنتج من ذلك تطابق في بقية الصفات. لا يمكن أبداً، عند ملاحظة لدى شيء ما علاقة متبادلة بين صفتين، أن نستنتج أنَّ الشيء نفسه يحدث على شيء آخر بشكل مماثل. لا يوجد أي تراتبيات هرمية في الصفات؛ فكل شيء يجب فحصه من حالة إلى أخرى بصورة منفردة. يحرص الجويني على إبراز مقولة الباقلاني عن عدم وجود علاقة بين الصفات: «حسب رأينا إنَّ الحقيقة أنَّ كون شخص ما عالماً يعود سببه إلى علمه، وأنَّ هذا ينطبق على العالم المخلوق وعلى مجال غير المخلوق. كما أنَّ وجهة النظر أنَّ العلم هو السبب لأن يكون شخص ما عالماً، تبقى هنا وهناك متماثلة. للإيضاح: العلم في أحدنا لا يؤدِّي إلى أنَّ المقصود يصبح عالماً، لأنَّ العلم نشأ خلال الزمن أو لأنَّه عرضي أو موجود. كلّا، الصفات الأخيرة يمكن أيضاً الإجابة عليها بنعم بالنسبة إلى كل ما يعارض العلم. بناءً على ذلك يصحّ أنَّه لا يجعل شخصاً ما عالماً إلَّا بمقدار ما هو عالم، وفي هذا ليس هناك فارق بين علم الله الأبدي وعلم الكائن المخلوق. وهذا يثبت أنَّ كلا العلمين يتحدان في الصفة التي تجعل شخصاً ما عالماً. ما يجبر على التقييم (عالم)، في هذا يكون كلا العلمين غير مختلفين، بل إنَّهما يملكانه معاً. ولكن فيما يخصّ الصفات الأخرى التي يختلف فيها كلا العلمين عن بعضهما، فإنَّهما ليسا هما اللذان يتسبَّبان في التقييم (عالِم).

صحيح أنَّ العلمين مختلفان، ولكن ما يجمعهما معاً الحقيقة أنّ الأمر يتعلق بعلمين، وعلى الرغم من الافتراض أنَّهما كليهما يخضعان لتقييم (تقدير) مختلف فإنَّهما يتحدان في أنَّهما كليهما يتعلقان بطريقة متماثلة بالشيء ذاته. أي عندما يثبت في المجال المخلوق علم، وهذا يتطلب أنَّ الأساس الذي يقوم عليه يكون عالماً، عندئذٍ لا يمكن إثبات أي شيء يشترك مع هذا الأساس بهذه الصفة، لكنَّه

شيء. فكل تعريف هو فقط المحاولة لجعل طبيعة الشيء المراد تعريفه مفهوماً؛ وعن طريق السعي إلى تعريفه يتميَّز عن الأشياء الأخرى المشابهة له. ولكن يتبيَّن بكُلِّ وضوح أنَّ محاولات إيجاد تعريف لا يمكن، حسب هذه النظرية، أن تصل من الناحية المبدئية إلى نهاية. فالتقارب لا يصبح أبداً كاملاً، الأمر الذي افترضه ابن الباقلاني بصمت ودون أي ذكر. وعن رؤية الجويني ينتج أنَّ حقائق الإيمان الأساسية لا يمكن أبداً أن تحصر على هذا الطريق، بصورة كاملة ومؤكدة[1]. وعلى الرغم من أنَّ الجويني لا يقول هذا صراحة، فلا يمكن نكران ذلك. عندما لا يؤدِّي كل العمل الذهني في شيء من الأشياء إلَّا إلى الاقتراب من تحديد طبيعته، تصبح المصادر القرآنية المرجع النهائي والحاسم. وعلى هذا الأساس يبدو الفكر الجويني أقرب إلى أهداف الأشعري من فكر ابن الباقلاني.

ولكن لماذا كان، بالنسبة لابن الباقلاني، التطابق بين التعريف والمعرَّف، بين البرهان والمبرهن عليه، مهماً؟ يكتب الجويني، كان سابقه مهتماً بعرضية العالم وبكونه آية من آيات الله. وعرضية العالم تدلُّ أيضاً على الخالق المتفوق عليه وجودياً إلى درجة لامتناهية، حتى ولو لم يوضح أحد لنفسه هذه الدلالة. ولو كان المتوصل إليه بالتعريف أو الدليل (البرهان) فقط عِلماً بالمعرّف أو المبرهن عليه، لكان الأخير غير موجود طالما أنَّ لا أحد يعرّفه أو يبرهن عليه. دون أن يدركها شخص ما بالتعريف لن يكون هناك آية للعالم ولن يكون بالتالي وجود للشخص الذي يكون العالم آية له[2]. لم يستطع الجويني إزالة التحفظات التي قدَّمها ابن الباقلاني. إنَّ الجهود الهائلة التي بذلها الباقلاني لكي يحول دون إزالة الشكوك التي دارت منذ الأشعري حول متانة «الاستدلال بالشاهد على الغائب»، أي أن يحول دون أن تتحطم كلياً الصخرة التي استند إليها حتَّئِذٍ علم الكلام الإسلامي، كانت بلا جدوى. حسب الجويني كان ابن الباقلاني يقول، عندما يقيّم المرء شيئين ويعتبرهما

(1) الجويني: **كتاب البرهان في أُصول الفقه**، تحرير الدِّيب، القاهرة 1400هـ، ص124 وما بعدها ناغل: **قلعة الإيمان**، ص245 وما بعدها.

(2) ناغل: **قلعة الإيمان**، ص141 وما بعدها.

لم يتم التوصُّل إليه بالجهد البشري وإنَّما، مثل أي ظاهرة في المجال المخلوق، متسبِّب من الله ولذلك يحصل دون فعل المخلوق. بطبيعة الحال يتبقَّى طعم مرٌّ في الفم لأنَّه يتبيَّن أنَّ انتصار الميتافيريقيا لم يجلب معه ذلك اليقين العقلاني المأمول. يتوجَّه الجويني مع تقدُّمه في العمر بصورة متزايدة إلى العلوم الشرعية؛ وإلَّا أين يوجد، فيما عدا في هذا الحقل، علمٌ محدَّد من الله يمكن اختراقه بالعقل ولكن لا يمكن توسيع مضمونه[1]. فالأحكام الشرعية المقررة من الله ولذلك غير القابلة لكشف خلفياتها أو أسبابها لها ميزة أنَّها يمكن أخذها خالصة بحدِّ ذاتها؛ أي إنَّها لا تحتاج إلى إقامة صلة بينها وبين الأحداث الجارية في الخليقة. كلام الله قانون وهذا القانون خارج إطار جميع التاريخ. وكان قد ظهر عند السنيين، تحت ضغط الملاحقة الدينية التصوُّر بأنَّ كلام الله جزء لا يتجزأ من طبيعة الله مثله مثل العلم الكلي والقدرة الكلية. أمَّا المخلوق فهو صيغة التعبير الأرضية لذلك الكلام الذي هو فوق الزمن[2]. يستخلص الجويني من ذلك بمنتهى الصرامة الاستنتاجات التي تترتب على مضمون الكلام ويقول: لا يمكن أن تكون له صلة بوضع ملموس يمكن اشتقاقه من أسباب ويتوضح من معرفة الظروف المرافقة[3]. أن يكون الجويني، الذي كان أيضاً فقيهاً في العلوم الشرعية، لم يتهيّب من هذا التحول في أفكاره يعود، من ناحية، إلى خصوصية الشرع الإسلامي الذي لم يتطور انطلاقاً من الحياة العملية وإنَّما يحاول تنظيم شؤون الحياة اليومية الشديدة التنوع والبالغة التعقيد استناداً إلى عدد محدود من الأحكام الإلهية[4]. ولكنَّه يعود أيضاً، من الناحية الأخرى، إلى ارتباطه بالصوفية الزاهدة التي تحرص على التطبيق الحرفي لكل ما جاء في القرآن والسُّنَّة من تعاليم[5].

---

(1) ناغل: **قلعة الإيمان**، ص263 وما بعدها.

(2) جوزيف ڤان إسّ: **ابن كلّاب المحنة**.

Josef Van Ess; in: *Oriens* 28, 1965 (92- 142), 103- 107.

(3) ناغل: **قلعة الإيمان**، ص236 وما بعدها.

(4) المصدر نفسه، ص179 وما بعدها.

(5) المصدر نفسه، ص82 وما بعدها؛ وص111 وما بعدها.

يمنحه تقديراً آخر وهو لأنَّه لا يوجد علم لا يشمل هذا التقدير للأساس على أنَّه (عالِم). هذه هي الحالة التي نعنيها بتعبير «التدميج». وأن يكون هذا صحيحاً فهذا ما يتضح من أنَّ العلم المخلوق لا يختلف عن «التدميج» المخصص لله الأبدي إلَّا بكون الأوَّل مخلوق عرضاً وذو وجود ممكن ودون إمكانية للاستمرار، بينما العلم الأبدي مترفع عن مثل هذا الوجود القليل القيمة[1].

يجب أن يعطى التقدير «عالم» للأساس المخلوق وللخالق لأنَّهما كليهما يحظيان بـ«علم» يشمل الشيء أو الموضوع نفسه. ولم يعد من الممكن معرفة ما تعنيه هذه المشاركة. التشابك بين «الشاهد» و«الغائب» الذي يبحث عنه أبو الهذيل والمعتزلة يتحول إلى مجرد كلمة. علم الإنسان عرَضٌ ينزرع فيه كأساس (أرضية) ويمنحه التقدير «عالم». من الطبيعي أنَّ العلم كصفة من صفات الله لا يمكن أن يكون عرضاً، لأنَّ الله ليس أرضية. ولذلك فإنَّ الأشاعرة أيضاً لا يتحدثون فيما يتعلَّق بالله عن صفات عرضية وإنَّما عن «صفات ذات معانٍ». علم الله يكشف تلك الملامح الإلهية للكائن القائم بذاته والتي يكتسب بها هذا الكائن أهمية أو معنى بالنسبة إلى الخليقة. دون «صفات المعاني» هذه لكان الله كائناً مكتفياً بذاته كلياً غير قادر على خلق الخليقة ولا على المحافظة عليها. «عندما يُتأكد من أنَّ العالم من صنع الخالق، وعندما يتبيَّن للعاقل أنَّه مصنوع بطريقة معقدة، ويتخيَّل كيف أنَّ السماوات والأرض وما بينهما متناسق ومنظم بطريقة تدلُّ على القدرة والمهارة، يتوصَّل بالضرورة إلى العلم أنَّ كل هذا لم ينشأ إلَّا بفعل كائن يملك لذلك العلم والقدرة[2].

بشجاعة اليأس - أو بضيق أُفق الباحث الذي يكبت فشله - يستخلص الجويني: لا يوجد إلَّا علم «ضروري» تحدد مضمونه بواسطة الوحي ومن الممكن جعله أكثر وضوحاً بواسطة التأمُّل المتمعن الفاحص[3]. وهذا العلم «ضروري» لأنَّه

(1) ناغل: **قلعة الإيمان**، ص141 وما بعدها

(2) المصدر نفسه، ص142.

(3) المصدر نفسه، ص240 وما بعدها.

في صلة مع الله إلَّا بتحفظ[1]، وأعرب المعتزلة في مطلع القرن العاشر، وعلى الأخص الأشعري المنشق عنهم[2]، عن شكّهم في العدد الكبير من النعوت التي تقدمها اللغة العربية لمن يريد استخلاص «الغائب» من «الشاهد». بحث الأشعري عن تعابير قليلة جامعة تلخِّص بها الفروق الدقيقة التي لا حصر لها بين الكلمات العربية وتجعلها مجردة حررت علم الكلام قليلاً من الارتباط بالكنز اللغوي العربي. استند ابن الباقلاني إلى شكّ الأشعري وحوَّله إلى المطالبة بأنَّ كل استنتاج برهاني يجب أن يكون من الممكن تعميمه وبالعكس[3]. وأخيراً يتم التخلي، كما سنرى في الفصل التالي، عن الطريقة التي أدخلها الجويني وهي الاستخلاص من عرض مخلوقية العالم وجود الإله الواحد، الخالق المتفوق بدرجة لانهائية على ما صنعه[4]. الالتقاء والاختراق المتبادل لعلم الكلام المعتزلي المؤيد للتاريخ مع «الحديث» الذي يريد إيقاف التاريخ عند المجتمع الإسلامي الأول الممثلين، يجعل تجاوز الإسلام، المرتكز بصورة خالصة على اللغة العربية، على الأقل ممكناً.

هذه القفزة في التطوُّر تتيح لنا إلقاء نظرة على علم اللغة. يصف عالم النحو الزجَّاج (المتوفى سنة 337هـ/ 949م)، مثلاً، اللغة العربية على أنَّها شبكة معقدة من العلاقات السببية: حرف «إنَّ» الذي تبتدئ به الجملة، يسبب جعل الاسم الذي يليه بصيغة المفعول لأنَّ هذا الحرف نفسه ضارع «الفعل المتعدي إلى مفعول»[5]. هذه الأقوال لا يمكن تطبيقها على أي لغة أخرى. وما هو أوضح تعلّق النظرية النحوية القديمة بحالة اللغة العربية، حسب رأي بعض العلماء، أنَّ اسم الفاعل لجذع الفعل يمكن أن يتضمن حسب المعنى الضمير الشخصي لأنَّنا نلاحظ على هذا الاسم تسلسلاً للحروف الصوتية مماثلاً لتسلسلها في صيغة الفعل المعرّف:

---

(1) انظر أعلاه، ص137.

(2) انظر ابن فورك، **مجرد مقالات الأشعري**، ص302.

(3) انظر أعلاه، ص222.

(4) ناغل: **قلعة الإيمان**، ص147.

(5) الزجَّاج: **كتاب الإيضاح**، تحرير مازن المبارك، القاهرة 1959م، ص64.

لنحاول في نهاية هذا الفصل أن نوضح مكانة علم الكلام الأشعري ضمن التاريخ الديني للإسلام ككل. تشكل العقلانية المبكرة ـ هذا ما تعرفنا عليه أعلاه ـ مرحلة مهمة على طريق الابتعاد عن طريقة الحياة العاطفية التي كانت سائدة في الجاهلية؛ كما أنَّ الحديث النبوي القادر على صياغة الحياة اليومية أكثر بكثير من علم الله العقلاني، يؤثر تماماً بهذا الاتجاه: ينشأ المجتمع العربي الإسلامي المتفق على التفكير بطريقة موحدة ومحدَّدة بأحكام الدِّين ومفروضة على الناس بصورة متجددة دوماً وأبداً بموجب هذه الأحكام، ويتعيَّن على الناس التصرُّف وفقه اتجاه بعضهم وإدراك العالم على أساسها[1]. وهذا الذي يعنيه، بصورة غير مباشرة، اعتماد التاريخ الهجري كمطلب، أي رفض المنقول الوثني[2]، أصبح حقيقة واقعة في فترة الانتقال إلى القرن الثالث الهجري. إلاَّ أنَّ المنقول عن العرب قبل الإسلام بقي محتفظاً بمكانته كمصدر لعلم اللغة العربية لأنَّه كان لا غنى عنه كعلم «عربي» لتفسير القرآن. كمادة أولية للأبحاث اللغوية، وأيضاً كمشروع رومانسي مناقض لعالم الحياة المدينية الإسلامية، يثير ذلك المنقول اللغوي اهتمام العلماء الذين كانت اللغة العربية، لغة القرآن، بالنسبة لهم وسيلة التعبير الإسلامية الوحيدة الصالحة التي اختارها الله. كان علم اللغة العربية وعلم الكلام المعتزلي أي عرض حريات «الاستدلال بالشاهد على الغائب»، متشابكين ويعتمد كل منهما على الآخر. ومن غنى اللغة العربية بالكلمات ذات المعاني المتقاربة كان يعيش هذا النوع من تلمُّس العلاقة بين الحياة الدُّنيا والحياة الآخرة.

ولكن هل كانت اللغة العربية فعلاً تلك اللغة الحاملة لكلمة الله الصالحة لكُلِّ زمان ومكان؟[3]. يقول ابن خزيمة: إنَّ الكلمة العربية «وجه» لا يمكن استعمالها

---

(1) انظر بهذا الخصوص دراسة كلود غيّو:

Claude Gilliot: *Exégèse, langue et théologie en islam*. Paris 1990 (Etudes musulmans 32).

(2) انظر أعلاه، ص33.

(3) ناغل: **قلعة الإيمان**، ص229 وما بعدها.

الفصل السادس

علم الكلام والفلسفة

كلمتا «خادم» (««hadim») و«يخدم» (««Jahdim») يوزعان الحرفين الصوتيين «a» و«i» على جذع الفعل «خ ـ د ـ م»[1] تماماً بالتسلسل نفسه. مثل هذه «التعليلات» ليس لها معنى إلّا في اللغة العربية.

أمَّا الأندلسي ابن حزم (المتوفى سنة 456هـ/ 1064م)، مدافع عن علم الشرع وعلم الكلام المستندين كلياً إلى المنقول، فكان يبحث عن علم لغة يستخلص المعنى المقصود من الله من الكلمات العربية الموحى بها إلى النبي محمَّد بطريقة التقطير؛ أي إنَّ الصيغ العربية لا تعبّر بصورة مباشرة عن مضمون الرسالة الإلهية. ويقول ابن حزم: إنَّ اللغة تعود في الأصل إلى تعليم من الله لكنَّها تغيَّرت في مجرى التاريخ البشري. ولم يعد المرء قادراً اليوم على معرفة اللغة التي علَّمها الله لآدم. وعلى أرجح الظن كانت تتميّز في أنَّ كلماتها كانت مناسبة تماماً للأشياء والموضوعات التي تسميها[2] ـ وهي حالة مثالية لم تعد تحققها حسب ابن حزم، اللغة العربية أيضاً. وينطبق هذا على بقية لغات البشرية. ولذلك تصبح مهمة العلماء التوصُّل إلى المضمون الحقيقي للنصوص العربية وحمايته من التحريف والتزوير. وهكذا أصبح نزع القدسية الجزئي عن اللغة العربية الشرط الذي لا غنى عنه لكي، كما سنبيِّن في الفصل الأخير، يتمكن الفقهاء المسلمون في أواخر القرن التاسع عشر من اعتبار الكنز الذي وصل إلى البشرية من العلم المفيد عن طريق الوحي الذي نزل أولاً على آدم وأخيراً على محمَّد، اعتباره «إسلامياً» بالكامل ـ بصرف النظر عن كون أجزاء من هذا العلم قد تحقَّقت في هذه الثقافة أو تلك.

---

(1) ابن الأنباري: **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين**، لايدن 1913م، ص31.

(2) ابن حزم: **الإحكام في أُصول الأحكام**، تحرير محمد شاكر، القاهرة بدون تاريخ، الجزء الأول، ص30 وما بعدها.

1. المعنى الظاهر والمعنى الباطن للوحي:

وضعت المدرسة الأشعرية الطريقة التي اتبعها المعتزلة في ممارسة علم الكلام في خدمة العقيدة التي تمثَّلت في تقليد سُنَّة النبي. وكان الأشاعرة قد غيَّروا كثيراً علم الكلام المعتزلي بما يتناسب مع قناعاتهم السُّنيّة؛ كان اتجاه التأمُّل قد انتقل إلى مكان آخر. فبينما كان المعتزلة يستخلصون طريقة التصرُّف الإلهي من Zeichenhaftigkeeit الخليقة، ولذلك وضعوا تأملات حسَّاسة عن طبيعة وسلوك الإنسان، كان عند الأشاعرة الإحساس بالتعليق الكامل للمخلوق بمشيئة الخالق هي الحقيقة الأساسية، وأنَّ على المخلوق الخضوع لجميع تعاليم الله. كان المعتزلة والأشاعرة على حدٍّ سواء يرون أنَّ الغاية من علم الكلام الإسلامي هي: الدفاع عن العقيدة ضدّ المؤثرات الخارجية، وضع مبنى من الحجج المنسجمة مع بعضها والخالية من التناقض والتي تجعل الأفكار الإسلامية حقيقة لا يرقى إليها الشك وتجعل المسلم متيقناً من أنَّه يملك الحقيقة النهائية.

يلقي ابن خلدون (المتوفى سنة 808هـ/ 1406م) في مقدمته عن علم التاريخ نظرة على صيرورة علم الكلام الإسلامي. وكما ذكرنا يدافع عن الرأي الشائع بأنَّ «الكلام» قد وضع وطُوِّر لغرض الدفاع ضدّ التعاليم المعارضة للإسلام[1]. والآن، في القرن الرابع عشر، لم تعد هناك حاجة لذلك ولكن من المفيد على أيِّ حال الانشغال به قليلاً، لأنَّنا نتعرف منه على الحجج المنطقية التي تؤيد حقيقية الإسلام. كطريق إلى اليقين الديني يمكن سلوك علم الكلام، لكن ابن خلدون يشير صراحة

(1) انظر أعلاه، ص220.

مؤلف «كتاب الإرشـاد» المتضمن عرضاً شاملاً للمعارف الأشعرية لم يزل مستعملاً للدراسة: «ثم انتشرت من بعد ذلك علوم المنطق في الملة وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط يسبر به الأدلة منها كما يسبر من سواها. ثم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدلت إلى ذلك وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات. فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها ولم يعتقدوا ببطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضي فصارت هذه الطريقة في مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى وتسمى طريقة المتأخرين وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم».

يصف لنا ابن خلدون بكلمات قليلة التحول العميق الذي طرأ على علم الكلام خلال القرن الحادي عشر لما وقع تحت تأثير الفلسفة ـ المعدلة إسلامياً. طريقة التفكير الرائجة منذ أواخر القرن التاسع التي كانت تقود من يدرس علم المعرفة وخلق العالم وحتى عرض القانون الإلهي تبيّن أنَّها لم يعد من الممكن التمسك بها. وينسب ابن خلدون هذا إلى الفلسفة وحدها التي غيّرت جذرياً علم الكلام الذي وضعه المعتزلة. ولقد سبق ورأينا أنَّ الجويني كان قد شكَّك فيما إذا كانت المدرسة الأشعرية ستحقق هدفها، تحقيق اليقين الديني النهائي. وكان قد حاول في بحث مُهدى لنظام الملك التحرر من النموذج الموروث لعرض علم الكلام الإسلامي حسبما وصفه أيضاً الأشعري وآخرون: إثبات مخلوقية العالم؛ ثم بعد ذلك الاستنتاج أنَّ هذا لا يمكن أن يكون إلَّا من صنع خالق «واحد»... بدلاً من ذلك تقدم الصيغ المنطقية للحتمية والإمكانية واللاإمكانية الشرح: الممكن يحتاج إلى خالق لكي يدخل إلى الوجود ولهذا الخالق يجب أن تنسب حتمية الوجود لكي يلغى إلى أبد الآبدين أي زعم بديل[1].

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ص52؛ ناغل: **قلعة الإيمان**، ص148

Nagel: *Die Festung des Glaubens*.

إلى الضرر الذي ألحقه في يوم من الأيّام بالإسلام كونه كان في نهاية المطاف تجديداً غير إسلامي «بدعة»: فالمعتزلة لم يتوقفوا في تأملاتهم في الوقت المناسب عند حد معين، بل إنّهم هاجموا أولئك المسلمين الذين بنوا إسلامهم ببساطة استناداً إلى الوحي (إلى القرآن) ورفضوا كل مذهب عقلاني. بعد ذلك جاء، في أواخر القرن التاسع، الأشعري وحاول التوسط بين المعتزلة والسُّنَّة. يعرف ابن خلدون أنَّ «كلام» ابن الباقلاني يستند إلى عدد قليل من الفرضيات الميتافيزيقية البسيطة جداً التي تشكّل فقط الحقائق الأساسية للعقيدة الإسلامية وما هي إلّا تطوير لأفكار الأشعري: مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء. وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين[1]. «وذلك أن المتكلمين لما وضعوا علم الكلام لنصر العقائد الإيمانية بالحجج العقلية، كانت طريقتهم في ذلك بأدلة خاصة، وذكروها في كتبهم، كالدليل على حدث العالم بإثبات الأعراض وحدوثها، وامتناع خلو الأجسام عنها، وما لا يخلو عن الحوادث حادث... ثم قرروا تلك الأدلة بتمهيد قواعد وأصول هي كالمقدمات لها مثل إثبات الجوهر الفرد والزمن الفرد، والخلاء بين الأجسام ونفي الطبيعة والتركيب العقلي للماهيات، وأن العرض لا يبقى زمنين، وإثبات الحال وهي صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة، وغير ذلك من قواعدهم التي بنوا عليها أدلتهم الخاصة»[2].

بالنسبة للكلام الأشعري من العبث إذاً تركيب موضوعات في الذهن أو افتراض علاقة سببية ملاحظة بين معطيين أو أكثر على أساس أنَّها قائمة فعلاً، ثم استخلاص نتائج من ذلك. فقط ما هو موجود في لحظة معيَّنة هو أيضاً «شيء»، وفقط عنه يكون إصدار الأقوال جائز ومثمر. يتابع ابن خلدون القول: إنَّ الأشاعرة طالبوا بإمكانية المبادلة بين البرهان والمبرهن عليه، لأنَّ الاعتقاد سيكون خاطئاً إذا ما كانت الحجج التي يدافع بها خاطئة. في النبذة القصيرة لتاريخ اللاهوت الإسلامي يأتي بعد ابن الباقلاني العالم النيسابوري عبد الملك الجويني. فهو

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ترجمة فرانز روزنتال، نيويورك 1958م، الجزء الثالث، ص50 وما يليها.
(2) المصدر نفسه، ص144.

والمنقول الفلسفي القديم، كان يحرص ـ وخاصة في المدينة ـ على أن يعترف به كآخر نبي في سلسلة الأنبياء «خاتم الأنبياء» وأنَّه ينقل إلى البشر رسالة الله النقية الخالية من أي تزوير والصالحة إلى الأبد دون تبديل أو تعديل. في مركّب الوعي التاريخي الإسلامي ابتداءً من الهجرة، الحد الفاصل بين الوثنية المكية القرشية والإيمان الديني، أصبح كل تقليد لا يستند إلى الوحي ليس فقط ناقصاً أو قليل القيمة في بعض الجوانب، وإنَّما مرفوضاً جملة وتفصيلاً. ولذلك عندما نجد منذ القرن العاشر أفكاراً أرسططالية أو أفلاطونية جديدة منتشرة على نطاق واسع في دوائر العلماء المسلمين فإنَّ هذا يقتصر على نقطتين فقط: إمَّا أنَّ هذه الأفكار تقتصر على المنطق كأداة منفصلة عن المحيط الفكري الذي تطورت فيه أو كتشكيل من الأقوال التي يمكن إعادتها إلى الوحي.

يقول ابن خلدون: إنَّ النقطة الأولى تنطبق على «المتكلمين» المتأخرين. فقد استخدموا المنطق لكي يزيلوا نواقص علم الكلام الأشعري، ولكن في الوقت نفسه لكي يثبتوا أيضاً صحة المنقول الفلسفي. وسوف نتحدث عن هذه النقطة في هذا الفصل في سياق آخر بصورة أكثر تفصيلاً. وبخصوص النقطة الثانية فقد حاول ابن رشد (520 ـ 594هـ/ 1126 ـ 1198م)، شارح مؤلفات أرسطو، تبرير كل ما أنجزه في حياته بها. في حوالي سنة 576هـ/ 1180م كتب بحثاً مختصراً بعنوان: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». في بداية أفكاره تبنَّى ابن رشد الرأي الذي كان الأشاعرة يؤيدونه أيضاً، وهو أنَّ الوحي نفسه يطلب تعزيز الفرائض الشرعية بالأدلة العقلية. ولكن بما أنَّ هذه المهمة الضخمة لا يمكن تناولها من جديد من كُلِّ إنسان، فلا بُدَّ من دراسة كتابات الأقدمين. ومن يمنع هذا عن المؤمنين العاقلين وفقاً لتعليمات الشريعة، يمنعهم عن التعرف على حقيقة الله، ولكن إذا ما كانت الشريعة تدعو إلى مثل هذه المغامرة الذكية التي لا يحق طبعاً لغير المؤهلين خوضها، لا يمكن أن يؤدِّي التأمُّل المعتمد على القياس المنطقي نتائج غير مغطاة بهذا القانون. ويشير ابن رشد نفسه، وهو عالم في شؤون الفقه، إلى أمور مشابهة في علم

الشك في الذات والتعرف على الجديد، المنقول الفلسفي، أدّيا، على الأرجح، معاً إلى حدوث التحول. ويلمح ابن خلدون إلى أنّه لا يرحب بهذا التحول دون استثناء. فهو يعتبر طريقة المنطق أو كما يعبر هو، مقاييس المنطق صالحة للاستعمال؛ فهي تكشف نقاط ضعف علم الكلام القديم. فالفيزياء والميتافيزيقيا كانا أساساً غير صالح للبرهنة على صحة القواعد الدينية الإسلامية. ولكن تبيّن أيضاً أنَّ المنطق المستعمل في الفلسفة لم يكن يتفق بالتمام والكمال مع هذه القواعد. ولكن عندما يتبيَّن أنَّ المنطق أو طرق البرهان المستندة إليه غير مؤيدة، لا يجوز أن يُستخلص من ذلك أنَّ المبدأ الديني ذا الصلة غير صحيح. والرؤية التي لم يكتشفها ابن الباقلاني وكان أول من توصَّل إليها الجويني ألا وهي أنَّ العقلانية والوحي، المعقول والمنقول، لا يتطابقان تماماً، قوّاها دخول الفلسفة وعمقها. ثم أدّى الاحتكاك الوثيق بها بالضرورة إلى السؤال: أيهما أقوى الفلسفة أم الوحي، وبعد كل الجهود التي بذلها «المتكلمون» الأشاعرة للمحافظة على أنَّ الله وكلمته يأتيان في المقام الأول لم يكن من الممكن إعطاء جواب قطعي خالٍ من أي شك.

أن تكون الفلسفة والوحي خصمين متنافسين لا يمكن التعامل معهما على قدم المساواة وإنَّما يسعى كل منهما إلى إخضاع الآخر، فهذا يشكّل حقيقة أساسية في تاريخ الفكر الإسلامي. التفاسير الفلسفية للوجود لا يجوز دراستها باعتبارها كاملة لا يرقى إليها الشك، ولكن على أيِّ حال محاولات تستحق النظر إليها بعين الجد للتوصل إلى حقائق الوحي قبل إعلانها كما كان هذا ممكناً في الديانة المسيحية في منتصف القرن الثاني. فقد كان يوستينوس مارتور (أعدم شنقاً سنة 165م) يرى في المسيح جوهر العقل الإلهي، «كلمة الله» التي أعطيت للبشر. وكان يقول: بأنَّ الله قد أهدى الشعوب المختلفة، قبل ظهور المسيح: أجزاء من الحقيقة النهائية؛ فأفكار أفلاطون تتطابق إلى حدٍّ بعيد مع المسيحية: جميع الناس «الذين عاشوا حسب العقل» يجب اعتبارهم مسيحيين[1]. أما في الإسلام فالأمر مختلف. بالنسبة لمحمَّد نفسه لم يكن السؤال مطروحاً عن العلاقة بين الوحي

---

(1) V. Campenhausen: *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart 1955, 17

إنَّهم جميعاً يوافقون على أنَّ هناك ثلاثة أنواع من الموجودات، نوعان مختلفان ونوع وسيط. هناك اتفاق في الرأي على تسمية النوعين المختلفين: النوع الأول يشمل الأشياء التي تنشأ عن شيء آخر، أي عن مادة ونتيجة لسبب، حيث إنَّ الزمن موجود قبل النشوء ـ أي الأجسام التي يدرك المرء صيرورتها بالحواس ويسميها الفلاسفة والأشاعرة على حدٍّ سواء «المحدَثة». والنوع المختلف عنها بكُلِّ وضوح هو الله الأبدي، الذي يصنع كل شيء ويحفظ كل شيء ـ وهو لم ينشأ عن شيء ولا بسبب أي شيء، ولم يكن قبله أي زمن. لكن النوع الوسيط من الموجودات، الذي يقع بين النوعين المذكورين «فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره».. «جميع الظواهر التي تحيط بنا مخلوقة من الله، يقول الأشاعرة، والله، الخالق، كان منذ الأزل قبل هذه الظواهر، وكان أيضاً قبل الزمن لأنَّ الزمن مخلوق أيضاً مع العالم من قبل هذا الخالق. ولكن ماذا بشأن المكانة الخاصة لمفهوم «العالم بأسره»؟ علم الكلام الأشعري، وعلم الكلام المبكر بصورة عامة، لا يفصل بينه وبين الظواهر المنفردة وإنَّما ينسبهما معاً ـ في الصراع مع «فلاسفة الطبيعة» بالذات ـ إلى واحد وحيد، المخلوق.

ينسب ابن رشد إلى الأشاعرة وجهة نظر لم يدافعوا عنها أبداً عندما يقول: إنَّهم «جميعاً» متفقون حول ثلاثية الموجود. وهكذا يعلّل فرضيته: «فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه، أو يلزمهم ذلك، إن الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام. وهم أيضاً متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناهٍ، وكذلك الوجود المستقبل». وهذا صحيح على أساس أنَّ الجنَّة والنار هما، حسب الرأي الأشعري، مستمران إلى الأبد. ويتابع ابن رشد القول: «وإنما يختلفون في الزمان الماضي، والوجود الماضي: فالمتكلمون يرون أنه متناهٍ، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته. وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناهٍ كالحال في المستقبل».. من يقول في ذلك النوع الثالث من الموجود بأنَّ الأبدي الذي لا بداية له هو الغالب يسمّيه أبدي والعكس بالعكس. وهذا يعني أنَّ «المتكلمين» يخطئون عندما يحشرون

الشريعة[1]. هناك أيضاً يمكن، عند استعمال القياس المنطقي، إيجاد شيء غير موجود في المصادر المنقولة. «وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله. ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب».

يقول ابن رشد: إنَّ الفقيه يتعيَّن عليه في جميع الأحوال الاكتفاء بأنَّ مقارباته صحيحة على الأرجح؛ أما العارف فيحتاج إلى اليقين. فعندما تتناقض نتيجة الاستنتاج المنطقي مع النص الديني يجب أن يتيح النص تأويلاً آخر. «وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول». جميع الأشاعرة والحنابلة أوّلوا الوحي، أي النص القرآني، بهذه الطريقة. فالله أعطى النصوص المقدَّسة معنى ظاهراً ومعنى باطناً، لأنَّ مواهب البشر مختلفة جداً. فالبعض يحتاجون، لكي يؤمنوا حقاً، إلى العمل الذهني؛ يبذلون كل جهد ممكن من أجل إزالة التناقضات، عن طريق إيجاد التأويل الصحيح، لكي يشعروا بعد ذلك باليقين الأكيد[2]. وما تم «استنتاجه بواسطة العقل» لم ينشأ تحت تأثير القرآن وإنَّما قبل ذلك بزمن طويل. ولكن وبما أنَّه يتطابق بعد التأويل المناسب، مع الوحي يُرفع في خطوة ثانية من محاججة ابن رشد إلى مستوى النص الإسلامي المقبول.

من مثال السؤال الذي انطلق منه الأشاعرة القدامى في جدلهم الكلامي ألا وهو ما إذا كان العالم أبدياً أم مخلوقاً في الزمن، يتبيَّن على الفور كم هي عسيرة فرضية ابن رشد عند اختبارها على المشكلة الملموسة. فهو يقول: إنَّ النزاع بين «الفلاسفة القدامى» والأشاعرة يتعلق حصراً بالمصطلحات اللغوية. إذ

---

(1) بخصوص علاقة الشريعة بعلم الكلام، انظر: تيلمان ناغل: **قلعة الإيمان**، ميونيخ 1988م، ص264 وما بعدها.

(2) ابن رشد: **فصل المقال**، تحرير نادر، بيروت 1973م، ص35 وما يليها.

الحالات المتبدلة للوجود، وهي فئة مرتبطة بطريقة متنوعة، لكنَّها غير خالية من الخلافات والنزاعات، مع أصحاب السلطة السياسية والعسكرية[1]. كان الهدف الكبير لنظام الملك هو جعل هذه الحالة للإسلام السُّني أبدية بأن جعلها هدفاً للدولة. كان يقول: إنَّه ينبغي على السلطنة أن تجعل دعم المذهب السُّني وفرضه إحدى قضاياها الخاصة، وأنَّ عليها محاربة الاتجاهات الدينية الأخرى، وعليها العمل على تأهيل رجال الدِّين الذين يتعيَّن عليهم خوض هذه الحرب وفي الوقت نفسه تمتين تمسُّك «شعب الدولة» من المسلمين السُّنَّة بأحكام الشريعة.

إلَّا أنَّ رجال الحكم الذين كان نظام الملك يستخدمهم لهذا الغرض لم يلتزموا دوماً بهذه الأهداف. كونهم ينحدرون من أُصول رعوية آسيوية متنقلة وجَّهوا السلاح في صراعات لا نهاية لها لمحاربة بعضهم البعض، بدلاً من تأمين السلام الداخلي كما كان يريد نظام الملك. وهكذا بدأت مرحلة من الاضطرابات السياسية دامت عدَّة قرون تمّ نتيجة لها تضييق الأسس المعيشية للنخب المدنية، لا بل وتدميرها بالكامل في بعض أجزاء العالم الإسلامي. أضيف إلى ذلك حدوث تصدعات عميقة في أوساط الفقهاء السُّنَّة تتراكم وتتقاطع بأشكال مختلفة مع القوى السياسية. فالعقلانية الأشعرية لم يكن المذهب السُّني أيضاً خالياً بأيِّ حال من الخلاف بشأنها. كان البعض يرى أنَّها تشكِّل تنازلاً كبيراً وخطيراً للمعتزلة الذين كان ابن حنبل وغيره من علماء السُّنَّة قد قاوموهم في يوم من الأيَّام. أحمد بن حنبل نفسه، الذي بقي ذكره حيّاً في بغداد بشكل خاص، كان، حسبما نقل عنه من أخبار، قد رفض صراحة في جداله مع جلَّاديه الدخول في نقاش على صعيد «الكلام»[2]. ولكن ألم تكن الأشعرية أيضاً «كلاماً»؟ في منتصف القرن الحادي عشر حدثت مراراً عديدة تجاوزات ضدّ السنيين الذين كان معروفاً عنهم أنَّهم يمارسون الكلام أو الفقه حسب الأشعري. فالجويني يتكلَّم بازدراء عن أولئك

---

(1) تمَّ عرض هذه المسألة مع جوانبها الكثيرة في كتاب تيلمان ناغل «**قلعة الإيمان**»؛ انظر أيضاً تيلمان ناغل: «**تيمور الفاتح**»، ميونيخ 1993م، فصل «القاهرة».

(2) انظر أعلاه، ص181.

«العالم بأسره» في الصنف المذكور أولاً من الموجود[1]. هذه الأقوال لن تقنع أشعرياً بأنَّ الفلسفة ستصبح حقلاً مفيداً للعمل. بل بالعكس فكل ما بدا في القرنين التاسع والعاشر أنَّه قد تمَّ تجاوزه نهائياً، يعود هنا إلى الظهور من جديد. وهنا لن يفيد ابن رشد الإشارة إلى أنَّ الأشاعرة أيضاً مارسوا التأويل، لأنَّه لا يوجد في الوحي أي دليل على أنَّه كان هناك قبل الخليقة إله موجود إلى جانب العدم المطلق[2]. عند النظر إلى الأمور من موقعه يكون ابن رشد محقاً، لكنَّه يغفل عن الشروط الفكرية التاريخية التي كانت تصوغ أهداف العقلانية المبكرة ألا وهي: صدّ جميع صور العالم التي يمكن أن تشكّك في شخص الإله الخالق الواحد الذي أعلن عنه محمَّد. وإذا ما كان ابن رشد فضلاً عن ذلك، ولكي يُدخل التراث الفلسفي للعصر القديم في معرفة الله الإسلامية، يلجأ إلى المعنى الظاهر والمعنى الباطن للوحي والذي لا يعرفه سوى القليل من الناس[3]، إنَّما يثير لدى المقصودين في بحثه، الذين لا يريد تنفيرهم وإنَّما كسبهم، ذكريات تلحق، دون أدنى شك، ضرراً بقضيته.

2. إلقاء نظرة على التاريخ الفكري الإسلامي في أواسط العصر الوسيط:

كان القرن الحادي عشر في العالم الإسلامي فترة زمنية من الغليان السياسي والفكري والتحوُّل العميق. فالثقافة المدنية الإسلامية، التي ارتبط نهوضها بانتصار الحركة الهاشمية، تعرَّضت للسقوط في اللحظة التي توفرت فيها الإمكانيات لاكتمالها: يقدِّم نفسه الإسلام كمركّب من التعاليم الدينية المعززة بالحجج العقلية والتي تستمد مضمونها من كلام الله ومن الاقتداء بأقوال وأفعال النبي محمَّد. في الشعائر الدينية التي تمارس كل يوم وفي الشريعة التي تنظم حياة الإنسان بكاملها يقدّم الإسلام نفسه لكُلِّ مسلم على أنَّه الدِّين القوي الذي يحق له ويتعيَّن عليه الاعتماد عليه لكي يصل في نهاية المطاف إلى مرتبة الخلاص. ويمثل هذا الإسلام فئة من رجال الدِّين، الذين يحافظون عليه ويؤولونه ويطبقونه على

(1) ابن رشد، **فصل المقال**، ص41.

(2) المصدر نفسه، ص43.

(3) المصدر نفسه، ص45 وما بعدها.

كان نظام الملك قد ضمَّن كتابه عن علم الدولة فصلاً عن المؤامرات والنشاطات السرية للشيعة السبعية[1]، وهذا دليل على أنَّه كان يأخذهم إلى أبعد الحدود على محمل الجدّ. وبينما كان يعتقد في أواخر القرن العاشر أنَّ اندفاع الحركة قد ضعف[2]، تبيّن الآن أنَّ هذه الآمال كانت خادعة. في كتابه «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين» يتحدث شاهفور طاهر بالتفصيل عن «الاتجاهات الباطنية» ويستعرض طرائق دعاتها. كل ما ينشره يشير إلى سذاجة معلوماته عن الشيعة السبعية. فهو يكتشف عندهم كل ما يرفضه السُّنَّة. خليطاً غريباً من معتقدات الثنائيين و«فلاسفة الطبيعة». وهم، حسب قوله، يفسرون فرائض الشريعة مجازياً: فهم يرون أنَّ الواجبات الشعائرية تعني التقديس المطلق للأئمَّة الشيعة وأنَّ المحظورات تعني بصيغة مبطنة عدم تقدير أبي بكر وعمر وجميع أعداء «الباطنية» الآخرين. وهم يفهمون تحت «الملائكة» دعاتهم السريين، والشياطين هم فقهاء السُّنَّة و«يسمي الشيعة السبعية جميع أتباعهم «مؤمنين»، وخصومهم «حميراً» أو أتباع «الاتجاه الظاهر»[3].

أمَّا الكتاب الأكثر عمقاً فهو كتاب الغزالي (المتوفى سنة 504هـ/ 1111م): «فضائح الباطنية». فهو أيضاً يتهمهم بأنَّهم يفسرون الشريعة، ذات المعنى الواضح لكُلِّ إنسان، بالطريقة التي أشار إليها شاهفور. ويرى الغزالي أنَّهم مضطرون إلى ذلك لأنَّهم لو فعلوا غير هذا لاتضح على الفور أنَّهم كافرون ويكذّبون الرسالة التي أنزلها الله على نبيّه. ولكي يتجنبوا تعريض حياتهم للخطر اختاروا طريق الاعتراف بالشريعة مع إعطائها معنى جديداً. فاعتبروا «الاحتلام» هو البوح بعلومهم الباطنية لمن ليس منهم، و«الطهور» يصل إليه كل من يترك أي عقيدة أخرى ويبايع «الإمام» وحده، و«الصيام» هو التمرن على المحافظة على السِّر. وهم يرون أنَّ تصورات

---

(1) **نظام الملك**: سياسة نامه. أفكار وقصص. ترجمه إلى اللغة الألمانية (من الفارسية): كارل إميل شابنغر، ميونيخ 1960م.

(2) Bayard Dodge: *The Fihrist of al- Nadim*, New York, London 1970, 471

(3) شاهفور طاهر الإسفراييني: **التبصير في الدِّين**، تحرير الكوثري، القاهرة 1955م، ص126.

الأعداء داخل السُّنَّة ويتهمهم بإطلاق صفات وتصرفات بشرية ساذجة ومستنكرة على غير البشر (أنسنة الأشياء). علاوة على ذلك يوبّخهم لأنَّهم لا يفرّقون بين القرآن الأبدي غير المخلوق الذي هو كلام غير تاريخي، أي فوق التاريخ، ونزوله إلى هذه الدُّنيا بصيغة أصوات وحروف بل إنَّهم كانوا يعتقدون أنَّ هذه الحروف تتضمن جزءاً من الحضور الإلهي في المخلوق وكانوا ينسبون إلى النص القرآن المكتوب أو المحكي تأثيراً سحرياً[1]. كان التصور الإسلامي للعالم في أواخر العصر الوسيط يتمثَّل في أنَّ الكون المؤلف حسب التصوّر الأشعري، من ذرات متناثرة ليس لها قدرة ذاتية على التنظيم سيعود إلى التجمع والاندماج مرة أخرى. وكان الجويني يطلق على خصومه باحتقار صفة «الثرثارين» وهو التعبير الذي كان المعتزلة يطلقونه، خلال فترة الملاحقة، على السنّيين.

في القرن الحادي عشر كان الخطر الذي يُهدِّد المذهب السُّني ونظامه السياسي والمنطلق من الشيعة السبعية، أو بالأحرى عملاء الفاطميين، لم يزل قائماً. صحيح أنَّ حدوث نزاعات على العرش في الخلافة الفاطمية في القاهرة أضعف الفاطميين لكن دعاتهم كانوا يعملون بنجاح في السلطنة السلجوقية. وممَّن كان يخشى أشد الخشية الحسن الصباح المولود في قم والذي كان يتولى منذ سنة 463هـ/ 1071م منصباً رفيعاً في الدعاية الإسماعيلية في إيران. وفي سنة 468هـ/ 1076م ذهب إلى القاهرة للتدرب لمدة ثلاث سنوات. وبعد عودته إلى إيران استولى سنة 483هـ/ 1090م على حصن ألموت. وكان عملاؤه ممَّن سمّوا بـ«الحشاشين» يمارسون أعمال الاغتيال وينشرون الخوف والرعب، ووصل الخوف منهم إلى الأسرة الحاكمة من السلاجقة. ويُقال: بأنَّهم هم الذين قتلوا نظام الملك في سنة 485هـ/ 1092م، ولربما بموافقة السلطان ملكشاه سراً الذي كان منذ زمن طويل على خلاف مع وزيره[2].

---

(1) ناغل: **قلعة الإيمان**، ص177.

(2) عن الحشاشين يتحدث م.غ. س. هودغسون:

M. G. S. Hodgson: *The Order of the Assassins*, Den Haag 1955.

في القرن الحادي عشر اكتمل الشرع الإسلامي. فقد تشكّل مركَّب من الأساليب والطرق المتحدثة عن أدق التفاصيل صار من الممكن بواسطتها إعادة أي ظاهرة في الحياة اليومية وفي مجال العبادة إلى القرآن أو السُّنَّة وإصدار الحكم عليها بناءً على هذين المصدرين، ونشأت ليست فقط المؤسسات القضائية المتمثلة في قضاة يحكمون بين الناس بناءً على أحكام الشريعة، وإنَّما أيضاً منصب المفتي الذي يعيّنه الحاكم مستشاراً له والذي يقرر بناءً على المصدرين المذكورين أي تصرف إسلامي وأي تصرف غير إسلامي؛ وفي وسع الإنسان العادي طلب التوجيه، في حال الشك، من هؤلاء المفتين والتقيد بما يفتون به. وهكذا أصبحت الشريعة الوسط الموحِّد لجميع المسلمين السُّنَّة. ومن المؤكد أنَّ التقوى الصوفية الزاهدة ساهمت في الوصول إلى هذه النتيجة[1]. فما كان ممثلوها منذ القرن الثامن يعظون به ويعيشونه أصبح الآن سلوكاً عاماً للجميع. وفي هذه اللحظة بالذات حيث تحققت جميع الطموحات السُّنيّة وهذا ما سعت سياسة نظام الملك إلى ترسيخه والتمسُّك به، بدأت الصوفية تتجه نحو أهداف أخرى. وهكذا تراجعت قوَّة جذب الشريعة كنظام حياتي متكامل.

حتى الآن كان أولئك الذين يرون أنَّ التوحُّد مع الله لا يتم بالخضوع لقوانينه، أي بقبول وتطبيق أشياء واقعة خارجهم، وإنَّما بالشعور بالإشراق الإلهي في داخلهم وبعيش الإسلام بناءً على هذه التجربة الشخصية، كانوا لا يزالون ظاهرة شاذة في الإسلام. وكان أبو سعيد بن أبي الخير (المتوفى سنة 441هـ/ 1049م) يجسّد في بعض الجوانب هذا النموذج الجديد من التصوف. ليس تأنيب الضمير الضاغط على النفس هو الذي يحدّد تقواه وإنَّما الرغبة في المحافظة على حالة نفسية سعيدة. فالله ليس القاضي الذي يهتم بصغائر الأمور ويتعيَّن على المرء أن يعيش تحت وطأة الخوف من شدّة عقابه، بل إنَّ رحمة الخالق تفوق غضبه. ولذلك يجب على الإنسان في هذه الدُّنيا أيضاً أن يتذكَّر الله بالبهجة والسرور لا بالخوف. «اعلموا، أيُّها المسلمون، أنَّكم لن تبقوا دون عبء. فإذا ما تحملت هنا

---

(1) انظر أعلاه، ص 175.

المسلمين عن يوم القيامة وعن نار جهنم وعن السلاسل التي يقيّد بها الملعونون، هي فرائض واجبة فقط على من يفتقر إلى «علم الباطن». و«أنهار اللبن» التي ورد ذكرها في الآية ﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾[1] ووعد بها المتقون في الجنَّة هي «العلم الباطن» الذي يتغذّى منه المؤمنون الحقيقيون. و«أنهار الخمر» ـ العلم الظاهر. و«أنهار العسل المصفى» هي «العلم الباطن» الصادر عن «الإمام». كما أنَّ معجزات الأنبياء هي في عيون الشيعة السبعية، حسب الغزالي، تعابير مجازية: طوفان نوح هو طوفان العلم الحقيقي الذي يغرق فيه جميع السُّنَّة، وسفينة نوح هي التميمة التي تحمي كل من يلبي نداء الإمام[2].

وضع الكفاح ضدّ أتباع الباطنية المتكلمين السنيين الذين قاموا به في وضع حرج. فقد هاجموا بأقصى حدة المجازات الاعتباطية التي سمَّاها الشيعة السبعية «تأويلاً»؛ إذ إنَّ المذهب السُّني يجد وسطيته في الاقتداء الحرفي بأحاديث النبي وتصرفاته. ولكنَّه في الوقت نفسه كان مضطراً أيضاً لممارسة «التأويل» ليس فقط من أجل إصدار حكم على المشاكل الحقوقية التي لا يوجد لها حل في النصوص الثابتة للقرآن والحديث النبوي، وإنَّما أيضاً من أجل إيجاد حل للمسألة الخلافية عن الخلاص وكيفية الوصول إليه. فوسيلة الخلاص لم تعد، بالنسبة للغزالي، التنوير العقلي حول مضمون العقيدة السُّنيَّة وإنَّما القناعة الذاتية التقية التي تحسّن القلب، مقر العقل، وتروِّض روح الشهوات فالاستعمال العقلاني لقوى العقل يدعو إلى التخلي عن المتع الأرضية السطحية من أجل الحصول على السعادة الأبدية في العالم الآخر. ومن لا يستطيع إدراك ذلك سيغادر هذا العالم مملوءاً بالحسرة والشعور بالندم[3].

---

(1) سورة محمد، الآية 15.

(2) الغزالي: **فضائح الباطنية**، تحرير بدوي، الكويت، بدون تاريخ (بعد 1964م)، ص55 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ص198 وما بعدها.

كان قد سبق هذا النوع من التصوف متصوفو القرن العاشر؛ لكن سيرتهم الحياتية كانت تفتقر إلى شيء تميز به من جاؤوا بعدهم في أوج وأواخر العصر الوسيط: لقد غادرت روحانيتهم مجال حياة المسلمين السُّنَّة العاديين وخلقت إلى جانب الاقتداء بحياة وسلوك النبي محمَّد وإلى جانب الشعائر الدينية، مجالاً غير مفتوح لكل شخص هو مجال التسليم لله. ثم شكَّل الصوفيون جمعيات دينية تمارس شعائر مختلفة عن الشعائر المعتادة استعداداً لتجربة التوحد الصوفي. الأتباع يلتفون حول معلمين يصلون إلى درجة القداسة حيث يعتبرهم تلاميذهم المعلمين الذين يدلونهم على الطريق الصحيح للعيش مع الله مباشرة. وبدأ الحكَّام وعامة الناس يعترفون بهم بتوسطهم لعلاقة مع الله تضمن الخلاص. وهكذا يصبح الأولياء المقدسون، سواء أكانوا مختصين بعلوم الشريعة أم لا، منافسين أقوياء لعلماء الشريعة المختصين. كان هناك في أوج وأواخر العصر الوسيط طريقان يمكن أن يحصل بهما المسلم على سبيل إلى الجنَّة: الطريق الأول هو السير كما في السابق على الدرب الذي تحدّده الشريعة، ولكن يمكنه أيضاً أن يختار الطريق غير المرسوم الذي يبشره بالاحتكاك المباشر مع الواحد هنا والآن. وكان الطريق الثاني قد اكتسب، في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، في حقبة الأزمات المشؤومة وتهديد الحياة بدرجة تفوق التصور، قوَّة جذب متزايدة، ولكن كان هناك آنذاك أيضاً مدافعون متمسكون بأحكام الشريعة[1].

سنعيد باختصار المعطيات التي لا غنى عنها لفهم العلاقة بين علم الكلام والفلسفة في الإسلام القروسطي. كانت الأشعرية، أي علم الكلام السُّنيّ قد تعرَّضت للشُّبهة في أنَّها تقضي على التقوى السُّنيَّة وتتطوَّر هي نفسها إلى نوع من الفكر المعتزلي. وهي لم تحارب من خصومها في نهاية المطاف لأنَّها اتُّهمت بأنَّها لا تستطيع التوصُّل فعلاً إلى اليقين الديني الحقيقي، وإنَّما لأنَّها أدخلت إلى الإسلام دون قصد أفكار الأعداء التي كان ينبغي عليها دحضها. ولذلك لم يناشد الغزالي في نهاية كتابه «فضائح الباطنية» تعاليم علم الكلام السُّني وإنَّما القناعات

(1) تيلمان ناغل: **تيمور الفاتح**، ص70 وما بعدها. Nagel: *Timur der Eraberer*.

عبء الواقع (الذي فرضه الله) تحصل هنا على السلام والسعادة وستجدهما في المستقبل أيضاً»[1].

حقيقة الله ليست القانون أو الشرع؛ فهو ليس سوى بريق باهت للحضور الإلهي المعاش هنا أيضاً في كُلِّ مكان. ومن يكتفي بهذا البصيص الضعيف يسلب نفسه الطمأنينة والسرور في هذه الدُّنيا وفي الآخرة. ويرى أبو سعيد أنَّ الموسيقى هي الوسيلة المناسبة لجعل قلب الصوفي ينشرح لوجود الله وليس تكرار التفاصيل الصغيرة للشريعة والتفكير الدائم المفعم بالخوف من الوقوع في أي مخالفة لنصوص الشرع.

عند نجم الدِّين كبرى (المتوفى سنة 618هـ/ 1221م) يكون التخلي عن الشخصية الذاتية وإبراز شخص الله هدف التصوف، وهذا قابل للتحقيق دون التقوى الشرعية. فهو يقول: «أولاً تفنى صفات شخصك، الذميمة كما الحميدة». منذ بداية سطوع الله في داخل المتصوف يصبح التزامه بالقانون الشرعي بلا أهمية. «تغطيك... أولاً صفات شخص الله، صفات الجلالة كما صفات اللطف. بعد ذلك يفنى كيانك ويغطيك شخصه. والآن لا يعود يوجد أي شخص سوى شخصه. وهكذا تجد البشرى متحققة: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[2] ـ الله يعني في مرحلة الكشف عن الجوهر «الواحد»، لأنَّ الواحد لا يحتمل بأيِّ حال ثان، آخر، موجوداً أيضاً إلى جانبه...، «القهَّار» هو معنى «الواحد»، لأنه بوحدانيته يتغلّب على أهالي العزلة...»[3]. في الوقت الذي يتغلب فيه الله على ذات المتصوف، يصبح المتصوف شريكاً في الوجود الإلهي. فالمسافة الوجودية الهائلة بين الخالق والمخلوق، والتي حاول علم الكلام تعليلها وتوضيحها لجميع المسلمين، تلغى هنا في لحظات تحقق أعلى درجات الشعور بالخلاص.

---

(1) فريتس ماير: أبو سعيد بن أبي الخير. **الواقع والأسطورة**، آكتا إيرانيكا 11، 1976م، ص137.

(2) سورة غافر، الآية 16.

(3) فريتس ماير Fritz Meier: «**فواتح الجمال عند نجم الدِّين كبرى**»، فيسبادن 1957م، ص86.

الفلسفة، قد بدأ بتأسيس الخليفة العباسي المأمون (فترة حكمه 197 ـ 218هـ/ 813 ـ 833م) «بيت الحكمة» وهو مؤسسة كانت مكلفة بالقيام بالترجمات إلى اللغة العربية. في بادئ الأمر لم يستعمل المترجمون المؤلفات الإغريقية الأصلية وإنَّما الصيغ السورية المتوفرة. إلَّا أنَّ حنين بن إسحاق (193 ـ 259هـ/ 809 ـ 873م)، أهم وأصدق ناقل لحكمة العصر القديم، اكتسب معارف في اللغة الإغريقية وجمع، قبل أن يترجم أحد المؤلفات، العديد من المخطوطات وأجرى مقارنة بين النصوص المنقولة المختلفة. وممَّن حظي بأكبر الاهتمام أرسطو، الذي ترجمت مؤلفاته بالكامل تقريباً، وجالينوس. ولقد قام حنين بن إسحاق بمعالجة مائة وتسعة وعشرين بحثاً لجالينوس وترجمها إلى اللغة العربية[1]. لكن رجالاً من أمثال حنين بن إسحاق لم يتمكنوا من الحصول على كامل المنقول القديم من الفلسفة والعلوم الطبيعية، وإنَّما وجدوه في صيغته الهيلينية المتأخرة الضيقة. رغم ذلك نحن مدينون لهم بنقل مضمون بعض المؤلفات التي فقدت نصوصها الأصلية. وليس فقط عن طريق «دار الحكمة» في بغداد وإنَّما أيضاً عن طريق الإسكندرية وحرَّان وصلت أجزاء من الإرث الثقافي القديم إلى المسلمين. ولكن يبدو أنَّ الفلسفة لقيت في بغداد عناية متميزة[2].

إلى جانب الكتابات التي مرَّت عبر المدارس الهيلينية المتأخرة وجدت مؤلفات ذات طابع تجميعي تصنيفي يجب اعتبارها ثمرات جدل إسلامي مبكر مع الفلسفة القديمة. وهكذا تضمن بحث منسوب لأمونيوس هرمينيو، نشأ على الأرجح في القرن التاسع، كثيراً من الاقتباسات المنسوبة إلى مؤلفين قدامى، وبعضها موجود عندهم فعلاً، لكنَّه لم يجمع من المؤلف العربي المجهول وإنَّما على أرجح الظن من الكاهن الروماني والكاتب الكنسي الشهير هيبوليتس (المتوفى سنة 235 بعد الميلاد). ولم يهتم المؤلف العربي بهذه القطع الممزقة

(1) غوتهلف بيرغشتريسر Gotthelf Bergstraesser: **حنين بن إسحاق، الترجمات السورية والعربية لجالينوس**، لايبزيغ 1925م، (أبحاث عن علوم الشرق).

(2) W. Montgomery Watt: *Islamie Philosophy and Thedogy*. - Edinburgh 1962, 44.

الأخلاقية المشتركة للمذهب السُّني. ذلك أنَّ القوَّة العقلية يبدو أنَّها غير قادرة على دحض «تأويلات» الشيعة السبعية. والصوفية التي كانت في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر تدعم تطور الفكر الديني السُّني، غيَّرت طابعها تغييراً جذرياً. إذ أصبح العيش المباشر مع الله دون الدراسة المسبقة للشرع الإسلامي ولإمكانيات تطبيقه على الحياة اليومية، هو الهدف الأعلى. وهكذا يصبح واضحاً أنَّ المناخ لم يعد ملائماً لتبني العلماء السُّنَّة الأفكار الفلسفية المنقولة. كما أصبح واضحاً أيضاً أنَّ حديث ابن رشد عن «المعنى الباطن» للوحي والذي تكشفه الفلسفة أثار تحفظاً أكثر من الحماس للفكر الغريب. وإذا ما كانت الأشعرية قد واجهت منذ أواخر القرن الحادي عشر انتقادات حادة في الدوائر السُّنيَّة فإنَّ الموقف الرافض لعلم بدت أهدافه وطرقه مطابقة لأهداف وطرق الشيعة السبعية المرهوبين والمكروهين كان أشد وأقسى. فقط في إيران في العهد المغولي (حوالي 658 ـ 735هـ/ 1260 ـ 1335م) كان يعتبر فخراً أن يُقال عن أحد العلماء: إنَّه متمكن من علوم «الدِّين وعلوم الإغريقيين». كانت الشروط الدينية والاجتماعية هناك مختلفة كلياً عنها في سوريا ومصر؛ كانت الطبقة المدينية المثقفة، التي انبثق عنها علماء الشريعة، قد هُجِّرت أو أبيدت في الحروب الرهيبة. كان الحكَّام المغول، الذين لم يكونوا في بادئ الأمر قد دخلوا في الإسلام واتخذوا فيما بعد موقفاً متحفظاً من المذهب السُّنيّ[1] يتحمسون لعلم الفلك، وفلسفة الطبيعة، وعلم التنجيم وغير ذلك من العلوم «الإغريقية» وجلبوا من جميع البلدان الإسلامية العدد القليل من المتمكنين في هذه المجالات[2].

3. الفلسفة الإسلامية:

من الممكن القول: إنَّ تاريخ اهتمام المسلمين بالعلوم القديمة، ومن بينها

---

(1) ناغل: **تيمور الفاتح**، ص73.

(2) انظر بهذا الخصوص، على سبيل المثال، القول الشائع: إنَّ العالم هو «المتمكن من العلوم الإغريقية والعلوم الدينية»؛ القاشاني: **تاريخ إي ألجايتو**، تحرير هامبلي، طهران 1348هـ، ص101، 219، 221.

هذا العالم المادي وتتوق إلى التحرر منه وعلى هذا يتضح أنَّ المنقول القديم الذي يتناوله الكندي متأثر بالدوافع الغنوصية.

العالم الذي نعيش فيه، عالم النشوء والفناء، هو غير ثابت وبالتالي مشؤوم. والإنسان يكتسب الخلاص عندما يرتفع إلى حيّز العقل وخشية الله ومجال العلم. أمَّا عندما نسعى إلى السلع المادية، نرغب في شيء لا وجود حقيقي له. وهذه أيضاً هي دون أدنى شك فكرة غنوصية. وهكذا فمثلما يمكن تقسيم كل ما يمكننا إدراكه إلى وجود عقلي ووجود حسي، فإنَّ علمنا أيضاً له طابع ثنائي. فهو يمكن أن يعود إلى الحواس التي لا تدرك إلَّا المفرد أو الشكل المادي؛ لكنَّه يمكن أيضاً أن ينبثق بالصيغة العقلية، بصورة عامة. وقد ظهرت عند الكندي فكرة «العقل» التي أصبحت فيما بعد مميزة للفلسفة الإسلامية. يميز الكندي بين أربعة أنواع للعقل: أولها: العقل الذي هو بالفعل دائماً، وهو علة جميع العقول والمعقولات؛ وثانيها: العقل الذي هو في نفس الإنسان بالقوة؛ وثالثها العقل كعادة وهو الذي في النفس بالفعل وتستطيع استعماله متى شاءت كقوة الكتابة في الكاتب؛ ورابعها عقل هو فعلٌ به تظهر النفس ما هو فيها بالفعل[1].

«والعقل الأخير يبدو أنه عند الكندي، فعل الإنسان ذاته؛ أما إخراج القوة إلى العادة أو خروج العقل من القوة إلى الفعل فيرى أنه من فعل العلة الأولى، أعني العقل الذي هو بالفعل دائماً»[2]. أي المشابه في الجوهر للعقل الإلهي؛ وهو العلَّة الأساسية لكل ما هو موجود. يتضح من هذه التعاليم عن العقل كيف أنَّ الحقيقة الأساسية للوحي الإسلامي، أي إنَّ الله خلق العالم وما وراءه، أي المختلف كلياً، يتم إخفاؤها بمهارة. فالله يصبح قوَّة فاعلة مؤثرة وغير مشخصنة. والمخلوقات المنفردة لها بطريقة معيَّنة حصة فيها. يحاول الكندي تمويه هذا المبدأ الأساسي في علم الإله الإسلامي بأن يستعمل في أبحاثه عبارات جاءت في القرآن. فقد استعمل، مثلاً، للتعبير عن الأعلى، في الأفلاطونية الجديدة «الواحد»

---

(1) أولريش رودولف: المصدر السابق، ص120.

(2) ملخص قصير عند: De Boer: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. شتوتغارت 1901م، ص95.

بقصد توضيح الأنواع المتعددة للمفكرين الإغريقيين، بل إنَّها تمّ تكييفها مع النظرة إلى العالم ذات الصبغة الأفلاطونية الجديدة التي كانت تطغى أيضاً على الفلسفة الإسلامية المبكرة[1].

يشبه هذا النص في اختياره للكلمات وفي طريقته في التعبير كتابات الكندي (المتوفى سنة 259هـ/ 873م) الفيلسوف الأول في الإسلام والذي كان يُسمَّى «فيلسوف العرب»: كان للكندي صلات مع الخليفة المأمون والخليفة المعتصم ويُقال عنه في علم الكلام: إنَّه كان يميل إلى أفكار المعتزلة عن العالم والحياة. لكنَّه كان في النقاط الجوهرية ينحرف عن القناعات الإسلامية الأساسية المعترف بها عموماً وتظهر في كتاباته أفكار فلسفية تجعل علم الفلسفة يدخل في خلاف حاد مع العلوم الدينية. بناءً على مقارنات مع أديان أخرى توصل الكندي إلى الرأي بأنَّ العالم هو من صنع علَّة أبدية وموحدة. وفي هذه العلَّة يمكن أن يجد المرء الله جلَّ جلاله.

وهذا التصور يتناقض كلياً مع الوحي الذي يتحدث عن إله خالق مشخصن خلق العالم اعتباطاً في لحظة أرادها هو ذاته. أمَّا العلَّة فهي دائمة الفعل ولا تخضع لمشيئة لا يعرف كنهها. والعالم هو، حسب الكندي، من صنع الله لكن فعله، كما قلنا، مرتبط بعلَّة. وهذه العلَّة الفاعلة العليا تندرج في نظام صارم مترابط الحلقات من العلل والمعلولات في جدلية هابطة من الأعلى إلى الأدنى أي من «العلَّة الأولى» إلى سلسلة من الكائنات العلوية والكائنات المادية يؤثر السابق منها في اللاحق دون العكس. فالسابق علَّة واللاحق معلول. والعلَّة أرقى من المعلول في مراتب الوجود؛ فمن الممكن، على سبيل المثال، معرفة أشياء مسبقة من وضع الأجرام السماوية. والرُّوح الإلهية والعالم المادي المنبثق عنها يبقيان متماسكين بواسطة روح العالم. وروح كل إنسان هي إلى حدٍّ ما فيض لهذه الرُّوح العالمية وتشكّل جزءاً منها. وروح الإنسان هي جوهر بسيط لا يفنى. وهي قد ألقيت في

---

(1) Ulrich Rudolph: *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios*. Wiesbaden 1989.

الدوائر المحيطة بالمأمون والمعتصم على أنَّه قريب منها فكرياً. لكن الإجابة على السؤال عن الغرض المختلف كلياً للمحاججة المعتزلية والمحاججة الفلسفية تنفي وجود هذا التشابه. فالمعتزلة كانوا يحتاجون إلى عالم قابل للإدراك عقلياً ومزود بملامح العضوية لكي تقيم صلة بين هذا العالم والإله الخالق المشخصن الذي يمكن الافتراض في الوقت نفسه أنَّه الحاكم العادل؛ أي إنَّه كان ينبغي متابعة التعمق في فكّ رموز الأحداث الجارية في العالم لكي يتم إدراك عدالة الله دوماً وأبداً بصورة أفضل. كان المرجئ الماتريدي ثم الأشعري وتلاميذه يعتبرون هذا التطاول جنونياً ويشعرون بأنَّه يمكن أن يؤدِّي إلى هجوم على جلالة الواحد الأحد. بالنسبة إلى الأرسططالي الكندي فإنَّ كينونة جميع الأشياء موجودة في بادئ الأمر مستقلة لذاتها كلياً؛ وهي لا تحتاج لأن تشهد على عدالة الخالق. وبالذات لأنَّ الأمر هكذا يبحث الكندي في محيط فكري تطغى عليه رسالة إله مشخصن يصدر الأحكام والقوانين عن تبرير لفلسفته مع مراعاة تلك الأحكام التي يضعها الإسلام. ولا يبقى للكندي أي خيار، مثله مثل يوستينوس مارتور من قبله، إلَّا أن يشيد بالفلاسفة الكبار الذين جاؤوا في الحقب التي سبقت نزول الوحي لأنَّهم، وإن كانوا لم يستبقوا في أعمالهم اللاهوتية الحقيقة التي جاء بها الله ذاته، فإنَّهم مهَّدوا لها على الأقل. على الرغم من أنَّ الفيلسوف الكندي كان يؤكد في محيطه الإسلامي النوايا الخالصة لفكره وأنَّ الفلسفة ترمي إلى اكتساب جميع المعارف التي جاء بها الأنبياء الموثوقون[1]، فلم يستطع دحض الاعتراض الذي قدَّمه حماة الدِّين الإسلامي والمتمثل في أنَّه في هذا بالذات يكمن التطاول المرفوض لهذا العلم. ذلك أنَّ الأشعري والمدرسة الأشعرية منذ القرن العاشر يقولون: بأنَّ جميع المعرفة تعود إلى علم مزروع في الإنسان أي إلى الله مباشرة[2].

كانت الفترة الممتدة من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر، فترة ازدهار العقلانية الكلامية التي لقيت احتراماً أيضاً لدى الفئات القيادية من المجتمع، لم

---

(1) جان جوليفه Jean Jolivet: المصدر نفسه، ص96.

(2) جان جوليفه Jean Jolivet: المصدر نفسه، ص95.

الذي يفيض عنه الكون بكامله، عبارة «الواحد الحق» التي كانت مألوفة أيضاً عند الحديث عن إله الإسلام. هذه الكلمة تعبِّر في السياق الصوفي بشكل خاص عن الله كونه «الحقيقة العليا».

إلَّا أنَّ الفيلسوف الكندي لم يقتصر تناقضه مع القناعات الإسلامية الأساسية على هذا الرأي. فالكندي يقول: إنَّ الإنسان قادر على زيادة علمه عن العالم بواسطة الأنواع الأربعة للعقل خطوة بعد خطوة. فالعلم الذي يحصل عليه الإنسان بالقدرة الذاتية يُكتسب بواسطة عمل شاق خاضع لقواعد معيَّنة. أمَّا الأنبياء فيحصلون على علم إلهي يُوحى لهم. وهذا العلم الإلهي مكثف بدرجة عالية جداً بحيث إنَّ الفلاسفة يتعيَّن عليهم إجراء أبحاث شاقة وطويلة لكي يوضحوا وينشروا هذا العلم إلى جميع الجهات. لكن الفلاسفة ليسوا مقيَّدين بذلك الوحي، بل إنَّهم يضعون لأنفسهم هدف التوصُّل إلى الحقيقة بقدرتهم الذاتية والتعرُّف على كينونة كُلّ شيء. وهذا يصبح ممكناً في اللحظة التي يعرف فيها المرء علة وجود الشيء ومدى دوامه. إذ إنَّ كل شيء موجود له حقيقته الخاصة به، كيان مستقل لا مثيل له. فالحقيقة موجودة في أشياء هذا العالم ولا تحتاج لأن توضع فيها من جهة أخرى، أو من الله. وبذلك تنكر الفلسفة بشكل حاسم أحقية الوحي في الصلاح والصحة، لأنَّها هي وليس الكلام النبوي «تنفذ إلى معرفة الحقيقة الأولى التي هي علة كل حقيقة»[1].

هناك، حسب الكندي، أربع علل: المادة؛ الهيولى؛ العلة الفاعلة التي تأخذ منها الحركة بدايتها؛ العلة الغائية التي تخضع الشيء لمصيره. من معرفة المادة والهيولى والعلة الغائية ينتج تعريف لكُلِّ شيء يكفي لكشف كينونته وحقيقته[2]. فالفلسفة العائدة إلى أرسطو التي تنكر انطلاقاً من معطيات العالم القابلة للإدراك والتي يمارسها الكندي تتضمن ـ كما يقول الأشعري مصيباً ـ أفكاراً موازية للاستدلال المعتزلي من «الشاهد» إلى «الغائب». ويبدو أنَّ الكندي كانت تنظر إليه

(1) **الموسوعة الإسلامية**، الكندي.

(2) Jean Jolivet: *L'intellect Selon Kindi,* Leiden 1971, 91

ومعرفتنا لله من الموجودات التي تصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أوثق من معرفتنا له في ذاته. فمن الله الواحد يصدر الكل، وعلمه هو قدرته العظمى؛ ومن تعقله ذاته يصدر العالم. وعلة الأشياء جميعاً ليست هي إرادة الخالق القادرة على كل شيء، بل علمه بما يجب عنه. وعند الله، منذ الأزل، صور الأشياء ومثلها. ويفيض عنه منذ الأزل مثاله، المسمى الوجود الثاني، أو العقل الأول، وهو الذي يحرك الفلك الأكبر. وتأتي بعد هذا العقل عقول الأفلاك الثمانية تباعاً؛ يصدر بعضها عن بعض؛ وكل واحد منها نوع على حدة. وهذه العقول هي التي تصدر عنها الأجرام السماوية، والعقول التسعة مجتمعةً ـ وهي التي تسمى ملائكة السماء ـ عبارة عن مرتبة الوجود الثانية. وفي المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال في الإنسان، وهو المسمى أيضاً روح القدس، وهو الذي يصل العالم العلوي بالعالم السفلي. والنفس في المرتبة الرابعة. وكل من العقل والنفس لا يظل على حالة الوحدة الخالصة، بل يتكثر بتكثر أفراد الإنسان. وفي المرتبة الخامسة توجد الصورة. وفي السادسة المادة. وبهاتين تنتهي سلسلة الموجودات التي ليست ذواتها أجساماً. والمراتب الثلاثة الأولى: الله، وعقول الأفلاك، والعقل الفعال، ليست أجساماً ولا هي أجسام. أما المراتب الثلاثة الأخيرة، وهي النفس والصورة والمادة، فهي تلابس الأجسام وإن لم تكن ذواتها أجساماً. أما الأجسام ـ ومنشؤها القوة المتخيلة في العقل ـ فهي ستة أجناس أيضاً، مقابلة لمراتب الموجودات العقلية، وهي: الأجسام السماوية، والحيوان الناطق، والحيوان غير الناطق، وأجسام النبات، والمعادن، والاسطقسات الأربعة[1].

جميع هذه الأفكار هي، طبعاً، غير أرسططالية بحتة وإنَّما أفلاطونية جديدة: ليس هناك خلق وإنَّما فقط فيض للعالم متواصل أبداً؛ وبذلك يزول الفصل بين هذا العالم والعالم الآخر. وهكذا ينتج هنا عن التأمُّل في الوجود الممكن والوجود الضروري الافتراض بنقطة الانطلاق الأولى لكل ما هو موجود. إلَّا أنَّ نقطة الانطلاق هذه لا تمثل بأيِّ حال خلقاً تاريخياً، أي له بدء في الزمن، وإنَّما كمالاً

(1) دي بور، المصدر السابق، ص106.

تزل مؤاتية نسبياً للفلسفة؛ كانوا آنذاك يبدون استعداداً لاحترام إنجازات الشعوب غير الإسلامية ولا يعيقون تاريخ البشرية قبل محمَّد ويعتبرونه تاريخ إعلان كلمة الله الأبدية التي لا تتغير ولا تتبدل على لسان الأنبياء منذ آدم[1]. ومع انتصار المذهب السُّني، وأيضاً على علم الكلام الأشعري الذي ولد في حضن السُّنَّة، تلاشى هذا الانفتاح شيئاً فشيئاً. إلَّا أنَّ الأفكار الفلسفية ظلَّت، على الرغم من محاصرتها واعتبارها لا إسلامية، تتابع تأثيرها على الفكر الديني.

الفارابي (توفي سنة 338هـ/ 950م) الفيلسوف المولود في تركستان والذي لبَّى سنة 330هـ/ 942م دعوة للعيش في بلاط سيف الدولة الحمداني في حلب، تسميه المراجع الفلسفية العربية للعصر الوسيط بكُلِّ احترام وتهيّب «المعلم الثاني» - بعد أرسطو، المعلم الأول. ومن ميتافيزيقيا الفارابي انطلقت منذ القرن الحادي عشر مؤثرات قوية على الفكر الديني دون أن يشار إلى ذلك صراحة ممَّن استقبلوها. يذهب الفارابي إلى أن كل موجود فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود. ولما كان كل ممكن لا بد أن تتقدم عليه علة تخرجه إلى الوجود، وبالنظر إلى أن العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية، فلا بد لنا من القول بوجود موجود واجب الوجود، لا علة لوجوده.. يعتبر الفارابي واجب الوجود قائماً بذاته، لا يعتريه التغير من حال إلى حال، عقلاً محضاً، وخيراً محضاً، ومعقولاً محضاً، وعاقلاً محضاً، لا برهان عليه، بل هو برهان على جميع الأشياء، والعلة الأولى لسائر الموجودات؛ إنَّه الله. والناس يحرصون على أن يطلقوا على هذه الذات العلية أجمل الأسماء التي يعرفونها، لكن هذه الأسماء لا تعبر عن هذه الذات إلَّا بصورة غير كاملة لأنَّها مأخوذة من الوجود الممكن لعالمنا المختبر. وهي لذلك يجب فهمها مجازياً فقط، بريق ضعيف لواقع ذلك الوجود الضروري[2] - هناك نقاط تلامس مع المعتزلة وأسلافهم الجهميين، من جهة، ومع الفلاسفة، من جهة أخرى، لكن الأهداف المختلفة لا يجوز نسيانها عند الحكم على مثل هذه التطابقات.

---

(1) ناغل: **قلعة الإيمان**، ص295 Nagel: *Die Festung des Glaubens* 295.

(2) دي بور، المصدر السابق 104-106 .De Boer, op. cit., 104-106.

الوجود الأعلى غير الشخصي. وأن يصبح رجال قادة الدولة هو عند الفارابي أحد جوانب العملية الوجودية غير التاريخية المتعددة الأوجه.

الفارابي أيضاً لم يستطع إنجاز المستحيل ألا وهو الربط العضوي بين فلسفة العصر القديم والفكر الإسلامي. في أبحاثه نجد مراراً وتكراراً تلميحات إلى لغة «المتكلمين»، وبعض الأسئلة التي يعالجها تؤكد سعيه إلى جعل علمه مثمراً بالنسبة لعلم الكلام أو إلى إظهار التطابق الموضوعي بين العلمين وهكذا يعالج بالتفصيل السؤال، لماذا لايمكن أن يكون للإله الواحد، الوجود الضروري، أصحاب. الواحد يتصف لذلك بالكمال لأنَّ الوجود الأعلى يناسبه وحده. كائنان بوجود أعلى يُشكِّل تناقضاً ضمنياً. «الكامل العظمة الذي لا عظيم سواه. والكامل اللطف الذي لا يوجد شيء من نوع لطفه. وكذلك لا شيء من جوهر كامل إلَّا ما يمكن أن نقول عنه: لا يمكن أن يوجد أي شيء شبيه بجوهره خارج جوهره. وينطبق الشيء نفسه على جميع الأجسام المكتملة، لا يوجد شيء من نوعها سواها. وهذا ينطبق أيضاً، على سبيل المثال، على الشمس وعلى القمر وعلى بقية الأجرام. وبذلك عندما يكون الأول، الله، ذا وجود كامل، فإنَّ هذا الوجود لا يمكن أن يكون إلَّا له وحده. إنَّه متصف وحده بهذا الوجود وهو على هذا الأساس واحد»[1].

لقد فشلت جميع المحاولات لإدخال التقاليد الفلسفية في فكر مدعم إسلامياً. كانت هذه المحاولات متعبة ومكلفة، ولكن ألَّا ينصرف لها جدياً المسلم المؤمن الملتزم الوفي بأحكام الشريعة كان، في القرن العاشر، رأياً شائعاً في أوساط المثقفين. هناك مجموعة من المسامرات التي كانت تجري في ذلك الزمن في بلاط أحد الوزراء تحفظ لنا الآراء التي كانت تُقال عن التصورات التي كانت تتداول، والمتأثرة بالفكر الأفلاطوني الجديد، عن الكون وعن التاريخ البشري حفظت في ما يُسمَّى «رسائل إخوان الصفا»[2]. كان يقود هذه الأحاديث

---

(1) ف. ديتريسي F. Dieterici، المصدر السابق، ص5 ـ 9.

(2) Susanne Diwald: *Arabische Philosophie und Wissenschaft* في موسوعة كتاب **إخوان الصفا**. تعاليم عن الرُّوح والعقل، فيسبادن 1975م.

لا علة له. فالعالم عبارة عن عملية مستمرة لا يحدها زمن. وفي الوقت نفسه يشكل مركّباً من الطبقات المختلفة للوجود والتي أعلاها ضرورية لا بُدَّ منها. وكُلَّما نزل المرء نحو الأسفل ازداد تنوّع الوجود. أمَّا في الفكر الإسلامي الذي يضع كل ما هو مخلوق مقابل الخالق الواحد، فإنَّ هذا التسلسل الهرمي للوجود غير وارد. ويطابق التسلسل الهرمي للوجود عملية المعرفة التي يصفها الفارابي: الأدنى يسعى دوماً إلى الصعود إلى الأعلى؛ والعقل القائم فوقنا، والذي أعطى كل ما في الأرض صورته، يكافح لكي يجمع مجدداً المجزأ. فهو يجمع الصور الأرضية في الإنسان الذي يوحد بطريقة ذهنية التنوع الكامل للعالم المدرك بالحواس. وعلى هذا ترتكز قدرته على اكتساب معرفة تتجاوز حدود الظواهر المنفردة. وعلى هذا الأساس يكون العقل البشري مشابهاً للعقل الفلكي الأدنى. والانصهار مع هذا الأخير من أجل الاقتراب من الله هو غاية العقل البشري وسعادته القصوى[1]. وفي بحث عن الدولة النموذجية «المدينة الفاضلة» يقول الفارابي: بأنَّ المجتمع البشري المثالي مبني مثل الكون بحيث يقف على رأسه القائد الأعلى الذي يصدر الأوامر فقط. يلي ذلك عدة مراتب مختلفة يستبق شاغلوها الأوامر، من جهة، وينقلونها إلى المرتبة التالية الأدنى، من جهة أخرى، وذلك تباعاً حتى أدنى مرتبة التي لا دور لها إلَّا استقبال التعليمات. حاكم الدولة النموذجية يجب أن يكون مثل الفيلسوف أو النبي. فيه تصب آراء تنقل عبر مراتب مختلفة وتفيض عن الوجود الأعلى[2].

ولقد فهمت هذه الأفكار خطأ عند اعتبارها شبيهة بالتصور الشيعي عن الإمامة. فالشيعة أيضاً يعتقدون بأنَّ قائدهم لديه علم فوق بشري لأنَّه من أقرباء محمَّد وأنَّ صفات معيَّنة من النبوة تنتقل عن طريق الوراثة. ولكن الفارابي يتحرك في الحقيقة على أرضية مختلفة كلياً. فلقد اختير محمَّد في فعل فريد من نوعه لتلقي الوحي؛ والصعود إلى حاكم للدولة النموذجية لا صلة له بالاختيار بواسطة

---

(1) دي بور، المصدر السابق، ص106 ـ 110.

(2) Friedrich Dieterici: *Der Muster Staat des des al- Farabi*, Leiden 1900, 93. Richard Walzer: *Greek into Arabic*. Oxford 1962,19f.

المسلمين. وذلك لأنَّها تقدم أدوات فكرية كان استعمالها مغرياً. وكما أنَّ الأشعري أراد توظيف الطريقة المعتزلية في التأمل الفكري الديني لخدمة أغراض «السُّنَّة»، كانوا يأملون في القرن الحادي عشر في الاستفادة من علم المنطق للتعمق في فهم القرآن والحديث. فالأندلسي ابن حزم (المتوفى سنة 456هـ/ 1064م)، المتذمر من التفاسير الواهية التي يغتصب بها الفقهاء المعاصرون مصادرهم المقدَّسة، اشتغل بعمق في هذا العلم. ولم يبد أي ميل إلى مضمون المعرفة الفلسفية، بل كان مهتماً جداً بالتوصل إلى المعنى الحقيقي للقرآن والحديث، وكان يعتقد بأنَّه يستطيع ذلك على أفضل وجه بواسطة علم المنطق. وذلك لأنَّ هذا العلم هو على الدوام لغة وسيطة بين جميع اللغات. وفي ضوء هذه المعرفة تجرأ ابن حزم على نفي أفضلية اللغة العربية، لغة الوحي، على غيرها من اللغات قائلاً: إنَّ جميع اللغات متساوية في قدرتها على التعبير لأنَّها جميعها تحافظ على الأسماء والتعابير التي علَّمها الله لآدم. وعندما يريد المرء فهم نص من النصوص يضطر إلى التحليل الدقيق للغة هذا النص وليس إلى أي شيء سواه. والتأويل الذي ينبغي له كشف «المعنى الباطني» للعبارة غير موجود. بل إنَّه يمكن فقط اكتشاف الطريقة المجازية في التعبير التي تجد تبريرها في أنَّ جميع أشياء العالم تشكل في ذهننا نسيجاً متشابكاً من العلاقات لا نهاية له. لكن المجاز أيضاً يعبر عن معنى واضح «ظاهر»، أي مفهوم دون علم سري، وهو المعنى الوحيد[1].

ولقد اهتم الغزالي أيضاً (المتوفى سنة 504هـ/ 1111م)، تلميذ الجويني في علم الكلام الأشعري، بالفلسفة. في أواخر ثمانينيات القرن الحادي عشر، وكان في هذه الأثناء يعيش في بغداد، تعرَّض، حسب اعترافه نفسه، إلى طعونات داخلية قاسية. ذلك أنَّ علم الكلام الأشعري، وهذا ما شعر به الجويني نفسه، لم يحقّق التوقعات المنتظرة منه، ولم يكن أيضاً من الممكن اكتساب اليقين النهائي للإيمان به. فلجأ الغزالي في ضيقه إلى الفلسفة وكتب، كثمرة دراساته، عدَّة أبحاث عرض

---

(1) Roger Arnaldez: *Grammaire et Théologie Chez Ibn Hazm de Cordoue*. Paris 1956, 64f. 62ff.; A. G. Cheine: *Ibn Hazm*. Chicago 1982, 56ff.

أبو سليمان المنطقي (المتوفى حوالي سنة 391هـ/ 1001م)، الذي تعرفنا عليه في سياق آخر كمسلم «متفلسف»[1]. يؤكد أبو سليمان، الذي ألف كتاباً عن الفلسفة الإغريقية[2]، في مطلع تقييمه لإخوان الصفا عبثية جميع الجهود المبذولة للتوفيق بين حكمة القدماء ـ علم النُّجوم، والرياضيات وعلم الطبيعة، والموسيقى، وعلم المنطق ـ والشريعة الإسلامية. وذلك لأنَّ الوحي منزل من الله مباشرة وهو مصدّق بالمعجزات، ولذلك فهو متفوق على الفلسفة في جميع الجوانب. أما التأملات المستندة إلى أبحاث الأحداث اليومية فلا يمكن أن تتوصَّل إلى ذلك العلم الأكيد الذي يتوفر لنا الآن بفضل اختيار محمَّد ليكون نبياً يتلقَّى المعرفة من الله مباشرة. ولا أدلّ على عدم فائدة تلك المعارف التي تجاوزها الزمن من أنَّ الفلاسفة لم يستشاروا أبداً في الخلاف العقائدي الدائر بين المسلمين. وعلى الفلاسفة أن يقرّوا بأنّ العقل، الهبة من الله، لا يملك الإمكانات الشاملة للفعل والتأثير والتي تنسب له. أما العلم الموحى به من الله فيغوص إلى طبقات أعمق، والأنبياء يستحقون تقديراً أكبر ممَّا يستحقه الفلاسفة. وتجدر الإشارة إلى أنَّ أنصار الفلسفة يتهمون الشريعة بأنَّها مصدر للمعرفة متاح لكُلِّ إنسان، أما الفلسفة التي تتعمق إلى المعنى الداخلي للأشياء، فهي غير متاحة إلَّا لنخبة قليلة من الناس. ونحن نعثر هنا على الحجج التي دافع بها ابن رشد بعد مائتي سنة عن علمه[3]. ويقول أبو سليمان متسائلاً: لماذا يدعو الفلاسفة إلى أفكارهم إذا ما كانت مقتصرة على عدد قليل من الناس؟ أما الإسلام الذي يضع جميع الناس على مسافة واحدة من الله، الذي هو مصدر كل علم، فلا يقبل بتعاليم من صنع البشر[4].

على الرغم من ذلك ظلَّت الفلسفة جذابة بالنسبة إلى بعض العلماء

---

(1) أبو حيان التوحيدي: **الإمتاع والمؤانسة**، تحرير أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت دون تاريخ، الجزء الثاني، ص14.

(2) **الموسوعة الإسلامية**، أبو سليمان المنطقي.

(3) انظر أعلاه، ص252.

(4) أبو حيان التوحيدي: **الإمتاع والمؤانسة**، الجزء الثاني، ص6 ـ 12.

ولقد كان المعتزلة قد بذلوا دون ثمرة جهوداً مضنية في سبيل ذلك. وكان الأشاعرة قد تخلوا عن هذه المحاولات وبنوا تعاليمهم عن الوجود على جانب واحد وهو اختلاف الله وعدم إمكانية تقدير ما يبتغيه. فالمخلوق له فقط وجود معطى من الله وهذا الإعطاء لا يعني حيازة لفترة معيَّنة من الزمن بل يُجدَّد من الله في أي لحظة ـ أو لا يجدّد، حسب مشيئته التي لا يمكن التكهن بها. في الله وحده تجد جميع الكائنات الأرضية، وكل ما يحدث على الأرض، نقطة لقاء مشتركة. في هذه المقولة تمَّ اختزال الميتافيزيقيا الأشعرية بكاملها ـ وكانت الفيزياء تحت هذه المسلمات بلا معنى. والتعابير التي كان الإنسان يتحدث بها حسب توجيه الله عن الواحد الأحد بقيت مجرَّد كلمات جوفاء.

وعلى أيِّ حال فقد بدا اختلاف الله الخالق للأشاعرة مفهوماً ومصاغاً بصورة نهائية؛ إلَّا أنَّ بعيدي النظر بينهم أدركوا أنَّهم بأفكارهم هذه قد نزعوا من الإنسان القدرة كلياً. فكيف ستكون تلك الكومة من الجسيمات الجوهرية المتماسكة فقط بإرادة الله غير القابلة للبحث والإدراك قادرة على تطبيق القوانين المفروضة عليها وعلى مسؤوليتها الذاتية وبالتالي الحصول بذلك على انتظار الخلاص؟ ولم تقدم الإشارة إلى الآية ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾[1] (لعلَّ المقصود الآية ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَـٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَـٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَـٰفِلُونَ﴾[2]، م.)، حيث يرد القول: بأنَّ أهل الجنَّة قد تمَّ اختيارهم مسبقاً قبل الخلق، أي عزاء، وإنَّما قوَّت أيضاً الشعور المقبض بأنَّ الإنسان لا حول له ولا قوَّة تجاه الله المستبد وأنَّ هناك حاجة للتخلي عن كل تفكير مستقل وللتمسك بحماس شديد بجميع تفاصيل الشريعة، وحتى أدقها لكي يُبيِّن الإنسان للناس من حوله أنَّه ينتمي إلى أولئك المختارين. وألم يكن هذا التمسك الدقيق بحرفية الشريعة هو

---

(1) سورة الأعراف، الآية 172.

(2) سورة الأعراف، الآية 179.

فيها أهداف وطرائق هذا العلم[1]. ولكنَّه لم يجد في ذلك ما يروي ظمأه. في سنة 483هـ/ 1095م تخلَّى عن وظيفة مدرِّس في المعهد الذي أسسه نظام الملك في بغداد بحجَّة السفر إلى مكَّة لأداء فريضة الحجّ، وعاش عدَّة سنوات منعزلاً عن الناس قبل أن يستأنف سنة 498هـ/ 1105 وظيفته التعليمية في بادئ الأمر في بغداد وبعد ذلك في نيسابور. في كتابه «المنقذ من الضلال»، وهو نوع من السيرة الذاتية، يقرّ بأنَّ ما من طريقة من طرائق كسب العلم كانت مرضية بالنسبة له، بما في ذلك الفلسفة التي - اقتداء بالفارابي - تعدّ باستعمال تعبيري «الواجب» و«الممكن» بالحصول على معارف راسخة. وهو يقول: بأنَّ العلم الحقيقي يشبه الشعاع الضوئي الذي يوجهه الله إلى قلب الإنسان - وبالتالي هدية الغفران والرحمة. وما من شيء يحفظ كرامة العقل مثل دفعه الإنسان إلى الطاعة غير المشروطة تجاه الله[2].

4. إعادة بناء القدرة الوجودية للمخلوق:

خلافاً لما هو الحال في المسيحية لا ينزل الله في الإسلام أبداً إلى المرتبة الوجودية للإنسان. فالله، خالق العالَم ومسيّره، لا يزج نفسه في العالم لكنَّه يطلب تطبيق قوانينه كشرط للخلاص في العالم الآخر. فالوجود في «الشاهد» والوجود في «الغائب» يجب أن يكونا مختلفين إذا ما أريد أن يكون للرسالة، بأنَّ الله مختلف كلياً، أي معنى. إذ ليس المطلوب الاستدلال من التصرف هنا على الحكم على هذا التصرف هناك عندما يأخذ المرء الاختلاف بين مجالي الوجود على محمل الجدّ. إنَّ التوتر بين واجب الإنسان البحث ذاتياً عن الخلاص في هذه الدُّنيا، وذلك عن معايير تتناسب مع هذه الدُّنيا، من جهة، والحاجة إلى التأكيد على اختلاف الله كلياً والذي يشمل أيضاً عدم إمكانية تقدير ما يبتغيه، من جهة أخرى، كان عصياً لا يمكن تجاوزه.

---

(1) W. Montgomery Watt: *Muslem intellectual.* A Study of al- Gazali, Edinbourgh 1963, 65ff.

(2) ناغل: **قلعة الإيمان**، ص359. انظر أيضاً: الغزالي: **المنقذ من الضلال**، ترجمه عن العربية، أ. أ. الشاذلي، هامبورغ 1988م، ص40 وما بعدها وص55 وما بعدها.

الذين يمارسون علم الكلام العقلاني، وكان هذا يعني في المقام الأول الأشعري، يعتبرون في القرن الثاني عشر مشاغبين يتجرؤون على انتقاد السُّنَّة النبوية، وكان الناس يطالبون السلطات بمحاربتهم. من أهم الكتب التي ألفها فخر الدِّين الرازي كتابه الضخم في تفسير القرآن بعنوان «مفاتيح الغيب» المشهور بالتفسير الكبير والذي يعدّ، بفضل تطرقه في مقاطع عديدة وطويلة إلى مختلف الموضوعات، كنزاً ومرجعاً أساسياً للتاريخ الإسلامي الفكري والاجتماعي في العصر الوسيط.

يتطرق الرازي في أحد هذه المقاطع إلى الآية: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1]. يتحدث هنا عن «أمر» الله الذي ليس من السهل تفسيره. فأكثر الحرفية «أمر» أو «شأن» غير صائبة لأنَّه لا يتعلق بتعليم محدد أو بعدة تعليمات ملموسة يصدرها الله في مناسبات معيَّنة، وإنَّما بوسط غير مادي صادر عن الله بصورة متواصلة خارج حدود الزمان والتاريخ والذي يجب فهمه كحامل للأمر الإلهي الفاعل دوماً والمنظم للخليقة في الكون. في بعض الأحيان يظهر في القرآن الملائكة كحملة مشخصنين لهذا الوسط، وفي بعض الأحيان يكون مستقلاً بذاته[2]. هنا في سورة الإسراء تقام صلة بين كلمة «روح» وكلمة «أمر»: فالرُّوح هي جزء أو جانب من الأمر الإلهي. وتعبير «الأمر الإلهي» ليس ملكاً فكرياً للنبي؛ فنحن نجده أيضاً عند شاعر معاصر لمحمَّد اسمه أُمية بن أبي الصلت، يوجد في أبياته تعابير أخرى من النص القرآني ممَّا جعل محمَّداً، الذي سعى عبثاً إلى كسبه إلى جانبه، يغضب منه. بذلك كان الأمر شيئاً يخص الله وحده وهو، على الرغم ممَّا يرتبط به من تميُّز وجودي عن العالم كخليقة الله، يكون حاضراً في هذا العالم على الدوام. كان علماء الدِّين المسلمون يبحثون دوماً عن هذا الثالث لكي يربطوا بين العالم والله بشكل أفضل، وفي الوقت نفسه لكي يجعلوا الحكم الإلهي لا يصيب الإنسان مباشرة وبالتالي لكي يتركوا للإنسان بقية من حرية التصرُّف والمسؤولية الذاتية. وجد سفيان بن عيينة هذا الثالث في

(1) سورة الإسراء، الآية 85.

(2) انظر ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النحل: 1] وانظرما بعدها أيضاً.

ما كانت الصوفية الهادفة إلى التعمق الأخلاقي تعتبره نوعاً من الأباطيل؟ بذلك وصل الانفصال بين الصوفية والسُّنيَّة إلى مرحلة النضج. فالتقيُّد الحرفي الدقيق بأحكام الشريعة لا يقرّب المؤمن على الإطلاق من الهدف السامي المتمثل في التخلي عن الأنا بالتوحد مع الله.

لا شكّ في أنَّهم كانوا يرون أنَّ نزع القرار من الإنسان، عند التفكير فيه حتى النهاية، يجعل القوانين التي يطلب الله تطبيقها تبدو عبثية ولا معنى لها. فالجويني أعلن بكل جرأة وصراحة أنَّ الله يطلب من مخلوقاته أشياء غير قادرين على أدائها ـ وهذا تناقض صارخ مع الوعد القرآني بأنَّه لا يحمّل أي شخص إلَّا بقدر ما تستطيع: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[1][2].

كم كانت مربكة وخطيرة أيضاً هذه الأفكار الأشعرية بالنسبة إلى ديانة تدرك وسطها الحياتي في قانون يشمل كل شيء ومنزل من الله! وأن تكون هذه الأفكار قد واجهت في القرن الحادي عشر عداوات في المذهب السُّني نفسه يصبح الآن مفهوماً[3]. ولقد أراد الغزالي بعد إعراضه عن العقلانية الابتعاد عن كل تكهن ونصح بإلحاح باتباع الخطى التي سار عليها النبي محمَّد[4]. وكان هذا هدف كتابه الرئيسي الضخم «إحياء علوم الدِّين».

لنقفز الآن قرناً من الزمان لنصل إلى الفقيه فخر الدِّين الرازي (المتوفى سنة 605هـ/ 1209م). كان هو نفسه يسمّي نفسه أشعرياً ـ في زمن كان فيه هذا الاتجاه يُشكِّل موقفاً خطيراً لأقلية من الناس، مثلما كان موقف المعتزلة قبل قرنين من ذلك التاريخ. وعلى أيِّ حال فإنَّ الجماهير لم تكن لتتحمس لأفكار دينية تتمثل في تطبيق الشعائر الدينية وفي الاقتداء بالنبي في العلاقة المعبرة عن صلة الإنسان بالله، إلَّا إذا كانت ترتبط بذلك أغراض سياسية معيَّنة. وبناءً على ذلك كان القليلون

(1) سورة البقرة، الآية 286.

(2) ناغل: **قلعة الإيمان**، ص217، 226، 240، انظر أيضاً ص154 وما بعدها.

(3) انظر أعلاه، ص247.

(4) الغزالي: **إلجام العوام عن الخوض في علم الكلام**، تحرير م. م. البغدادي، بيروت 1985م.

المعروفة، أم هي علاقة الخلط بينها ذاتها؟ هل لها وجود مستقل كعرض في جوهر أجسامنا أم هي شيء مختلف كلياً عن كل هذا؟ الآية 85 من سورة الإسراء تثبت أنَّ الحالة الأخيرة هي الصحيحة؛ فالرُّوح هي جزء من الأمر الإلهي، من كلمة الخالق التي لا تهدأ أبداً: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾[1]. فهي تنجم إذاً عن هذا وحده، ولكن ليس عن عصارات الجسم. وهي تدخل في الجسد وتمنحه الحياة؛ أما ماهيتها فهي في نهاية المطاف غير قابلة للتفسير، ولكن هذه الحالة تنطبق على كثير من الأشياء. فالعسل الحامض له خاصية إيقاف سيلان المرارة؛ والجواب على السؤال من أين لها هذه الخاصية يبقى غير معروف[2]. وبذلك ينفصل الرازي مبدئياً عن رؤية الأشاعرة لطبيعة الإنسان. بالنسبة لهم لم يكن «الوجود الحي» إلَّا عرضاً وضعه الله في لحظة معيَّنة في جوهر، وفيما عدا الجوهر والعرض لا يوجد شيء ثالث في الخليقة ويكرّر الرازي ضمناً هذا الرأي وذلك عندما يقول: بالنسبة إلى «المتكلمين» يتجلَّى الإنسان كلياً في هيئته القابلة للإدراك بواسطة الحواس[3]. وهذا يعني أنَّ الرازي يعتبر الآية ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْـرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيـلًا﴾[4] برهاناً خطياً على أنَّ هذه الفرضية غير صحيحة؛ وكذلك المقطع التفصيلي الطويل عن جوهر الإنسان.

ولكن على هذه الفرضية يستند، كما يُبيِّن الرازي في كتاب تعليمي مرجعي عن تاريخ الفكر الإسلامي والميتافيزيقيا الإسلامية، الرأي التعليمي للمدرسة الأشعرية المبكرة حتى حوالي القرن الحادي عشر. ولكن في هذه الأثناء ثبت أنَّه قد عفا عليه الزمن. وذلك أنَّ المفهوم الجديد عن الإنسان أكثر تنوعاً وتعقيداً لأنَّه يتجاوز حدود الحالة الحسية المجردة ـ وبذلك يجلب معه، كما سنرى، رفعاً وجودياً كبيراً من شأن الخليقة، وبالتالي أكثر معقولية لأنَّ الإنسان يشهد

---

(1) سورة البقرة ، الآية 117.

(2) فخر الدِّين الرازي: **مفاتيح الغيب**، الجزء 21، ص37 وما يليها.

(3) المصدر نفسه، ص40.

(4) سورة الإسراء، الآية 85.

«كلام الله»، ووجده ابن قتيبة في وسط هلامي رقيق. كما أنَّ الماتريدي لم يجعل ببساطة كل حدث في الخليقة مرتبطاً بفعل اعتباطي من الله وإنَّما افترض وجود «طبائع» يجب أن تكون محيطة بالإنسان. وعند ابن رشد نجد في استخلاصه «العالم بأسره» فكرة مشابهة معززة بآراء من دراسة الأفكار المنقولة من العصر القديم[1]. ولكن في نهاية المطاف بقي التصور عن تقسيم الوجود إلى قسمين، خالق ومخلوقات، هو المنتصر على الدوام.

بالنسبة إلى الرازي كانت الآية ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[2] دافعاً للبحث بالتفصيل عن جواب للسؤال عن الماهية الحقيقية للإنسان. فيعود في بادئ الأمر إلى الآية من السورة نفسها التي جاء فيها: ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾[3] يقول: إنَّ هذا لا يعني أي شيء آخر سوى أنَّ هناك صلة بين روح الإنسان والتصرفات المنطلقة من هذه الرُّوح. ولكن ما هي هذه الرُّوح؟ يقول الرازي: إنَّ الإجابة على هذا السؤال تتطلب بحثاً رباعياً. يجب في بادئ الأمر البحث في مشكلة ماهية الرُّوح وتوضيح ما إذا كانت مكانية، أي جسم، أم لا، أو بالأحرى، إذا ما كانت توجد في الجسم مستقلة أم لا. بعد ذلك يجب معرفة ما إذا كانت أزلية أم عرضية (طارئة). بعدئذٍ ينطرح السؤال عمَّا إذا كانت بعد موت الجسد تبقى موجودة أم لا. وأخيراً يجب معرفة ما يمكن أن تعنيه السعادة والهلاك نسبة إلى الرُّوح. سنقتصر هنا على بحث المشكلتين الأوليين لأنَّ المناقشة التفصيلية لمسألة الماهية تثبت كم ابتعد الرازي الأشعري عن المواقف الأساسية التي كانت تتبناها مدرسته في القرن الحادي عشر، وهذا على الرغم من أنَّه ظلَّ، لاحقاً كما سابقاً، يستعمل الأجزاء الجوهرية من اللغة الأشعرية الموروثة.

هل الرُّوح جسم مستقل في جسدنا مولدة من عصارات الجسم الأربع

---

(1) J. M. S. Baljon: «The Amr» of God in The Koran. In: *Acta Orientalia* 23, 1958, 7- 18.

(2) سورة الإسراء، الآية 85.

(3) سورة الإسراء، الآية 84.

داخل العالم ولا في خارجه وغير متصل في داخل العالم ولا في خارجه وغير متصل بالعالم ولا منفصل عنه، ولكنه متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما أن إله العالم لا تعلق له بالعالم إلا على سبيل التصرف والتدبير. والفريق الثاني: الذين قالوا النفس إذا تعلقت بالبدن اتحدت بالبدن فصارت النفس عين البدن، والبدن عين النفس ومجموعهما عند الاتحاد هو الإنسان فإذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد وبقيت النفس وفسد البدن»[1]. هذه المقولة تستند، حسب الرازي، إلى حجج غير قابلة للنقض يناقشها ويؤيدها واحدة واحدة[2]. نفس الإنسان، أناه، هي كل لا يتجزأ وهي على هذا الأساس تتناقض مع الجسد الذي يتركب من مكوّنات مختلفة. أن تسير الأمور هكذا، يختبره الإنسان بالحدس على ذاته، ولكن هناك أيضاً سلسلة من البراهين المقنعة على ذلك. أما معالجة الانطباعات الحسية وبواعث التصرف الناجحة فهي معقدة جداً إلى درجة أنَّ تحليل مجال جزئي منها لا يصيب الحقيقة. كل شيء يجري في وقت واحد، رؤية التنوع الشديد للسلوك البشري تحطم، تبعاً لذلك، التعاليم الأشعرية القائلة بأنَّ الفعل المنفرد للقدر الإلهي ونتيجته يجب أن يكونا متتابعين زمنياً، وتخطو خطوة كبيرة نحو الرؤية العضوية للوجود.

من منظور آخر يوضح الرازي أنَّ الميتافيزيقيا الأشعرية القديمة ورؤية الإنسان ككائن عضوي هي تستبعد كل منهما الأخرى. وذلك لأنَّه يجب، لأنَّ الإنسان يُشكِّل كُلّاً متكاملاً، إمَّا أن تكون الأعراض «حياة»، «علم»، «القدرة على التصرُّف»، موجودة في كل جزئية من جزئيات المادة، إلَّا أنَّ هذا يؤدِّي إلى تفكّك الكلّية إلى عدد كبير وغير معلوم من الأجزاء ـ وهذا ما يناقض الشعور بالأنا. بالإضافة إلى ذلك فإنَّ مثل هذه الجزئيات المستقلة لن يمكن أبداً جعلها تتحرك بصورة متوافقة[3]. أو يجب أن تكون خاصية وحيدة، ولتكن «الوجود الحي»

---

(1) فخر الدِّين الرازي، **مفاتيح الغيب**، ص45.

(2) المصدر نفسه.

(3) هنا يتم نقل فكرة «دليل التمانع»، التي أراد المعتزلة والأشاعرة البرهان على وحدانية الله =

قدراً معيَّناً من الاستمرارية في كينونته. والعودة إلى الذات، إلى وعي الأنا، تعبر عن خطوة حاسمة لتجاوز الأشعرية. ولكن إذا ما كان الإنسان أكثر من الجزئيات المادية التي يمكن إدراكها بالحواس، فماذا سيكون إذاً؟ يعرض الرازي أولاً أنَّ جميع الناس لديهم وعي للأنا، شعور بالهوية المستقلة، موجود بصورة مستقلة عن الحالة الجسمية. فالإنسان يمكن أن ينمو، يزداد سمنة أو نحافة، لا بل وأن يفقد بعض أعضائه ـ لكن شعوره بأنَّ أناه لم تنقص نتيجة كل هذا ولم تزدد، يبقى قائماً لديه[1]. هذا الشعور بالأنا غير المتأثر كما هو واضح، بتغيرات الجسد هو، حسب الرازي، ليس مجرَّد إحساس عفوي ومكتف لذاته بالوجود، بل إنَّه يُظهر انفعالات دون أن يكون الجسد مشاركاً في أية صيغة ولو مهما كانت ضعيفة؛ فالأنا يمكن أن تغضب أو تفرح دون إحساس من الأطراف أو تحريكها.

إذا ما كان وعي الأنا هو الذي يصنع الإنسان، فلا بُدَّ من توضيح العلاقة القائمة بين هذا الوعي، الذي يبدو أنَّه يحمل ملامح فردية تماماً، وبين الرُّوح التي هي جزء من الأمر الإلهي ـ شرح ذلك يجب أن يعيد انتباهنا إلى السؤال الأول. الفردانية الخالصة للوجود غير المادي، الذي كوّن الإنسان لا يمكن أن يكون جزءاً من أمر الخالق الجاري عبر الخليقة. ذلك أنَّ الرازي يجد أيضاً الفرضية القائلة بأنَّ الإنسان هو جسم هيولي يخترق الجسم المدرك المؤلف من مادة خشنة مثلما يخترق «عنصر النار الفحم أو زيت السمسم حبوب السمسم»، فرضية جديرة بالملاحظة، لكنَّه يضطر في نهاية المطاف إلى التخلي عنها؛ وإلَّا، يجب مماهاة الفيض المادي الرقيق مع الرُّوح. وهذه يصفها بعض دعاة التعاليم المذكورة بأنَّها وفرة من الجسيمات الضوئية السماوية الناعمة التي تشبه طبيعة أشعة الشمس التي هي مثل ذلك الفيض غير قابلة للانحلال ولا للتجزئة.

ولكن حسب رأي الرازي «المحققون منهم من قال الإنسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص وهذا البدن، وعلى هذا التقدير فالإنسان غير موجود في

---

(1) انظر أعلاه، ص195.

إثبات أنَّ أقواله (الرازي) عن الرُّوح والإنسان في تعليقه على الآية ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1]، إنَّما تستند بأشكال مختلفة إلى كتابه (الغزالي) «تهافت الفلاسفة»[2].

يتضمن الاستناد إلى الغزالي العديد من المشاكل الصعبة التي أود التطرُّق إليها باختصار فقط. كيف يمكن تفسير أنَّ الغزالي، الأشعري، الذي يعتبره الرازي مدافعاً عن تعاليم يعرض في الكتاب المذكور عدم إمكانية البرهنة عليها؟ لقد لاحظ بعض المؤلفين القروسطيين أنَّ محاججة الغزالي لها معان متعددة. ولذلك اتهم ابن طفيل، أستاذ ابن رشد، الغزالي بالمخادعة الثقافية، وابن رشد نفسه قال عنه: «إنَّه مع الأشاعرة أشعري، ومع الصوفيين صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف»[3].

يبدو أنَّ هذا الانطباع قد نجم عن شرخ عميق في السيرة الفكرية لحياة الغزالي. في منتصف القرن الحادي عشر، لمَّا كان شاباً، تأثَّر إلى حدٍّ كبير بالإمكانات الفكرية المستندة إلى المنقول الفلسفي من العصر القديم، الإمكانات الفكرية التي كان يبدو أنَّها قد تركت بعيداً خلفها الميتافيزيقيا الأشعرية الضعيفة. وفي بحثه «مقاصد الفلاسفة» ألقى نظرة على هذه الإمكانات. ولقد أثرت على تفكيره أكثر ممَّا يريد هو نفسه أن يعترف. لكن الفلسفة لم تتمكن من تقديم شيء واحد له ألا وهو: أن تجعله متيقناً من حقيقة طريق الخلاص الإسلامي. لم تقدم له الفلسفة بهذا الخصوص أي فائدة، وهذا ما شكّل خيبة أمل كبيرة لدى الغزالي. تضمن كتابه «تهافت الفلاسفة» مقدِّمة تنصل فيها من المضمون لأنَّ العلوم الفلسفية تستند إلى فرضيات خاطئة وهذا ما يريد إثباته في بحث أجراه في هذه الأثناء بعنوان «تهافت الفلاسفة». جاء في هذا الكتاب قوله: «وإنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه ببراهين العقل.

---

(1) سورة الإسراء، الآية 85.

(2) الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، تحرير دنيا، القاهرة بلا تاريخ، ص243 وما يليها.

(3) Ernst Behler: *Die Ewigkeit der Welt*. Muenchen 1965, 138

مثلاً، موجودة في كثير من الجزئيات في وقت واحد، ممَّا يؤدِّي، حسبما يريد الرازي أن يُبيِّن، إلى انقسام الكل إلى عدد كبير من المكوّنات التي يتصرف كل منها بصورة مستقلة عن الأخرى. أمَّا التصور عن التنظيم الذاتي، الذي هو في عملنا العلمي أيضاً جديد جداً، فلم يكن موجوداً، وهكذا كان يجب إيجاد شيء ما يعمل على جمع الجزئيات المادية وتكوين كائن حي منها، وهذا الشيء يجب أن يكون لديه، تبعاً لفكرة التسلسل الهرمي لكل ما هو موجود، وجود متفوق على الوجود المادي ـ مثلما أنَّ الخالق متفوق وجودياً على المخلوقات. هذا التوجه الأساسي الكامن في المحاججة اللاهوتية الإسلامية يشير إلى أنَّه يوجد في الرُّوح غير المادية ـ وبالتالي غير الخاضعة للصيرورة والفناء ـ ذلك المنظِّم وأنَّ هذه الرُّوح غير منبثقة، كما يرى بعض فلاسفة الطبيعة، عن لعبة الهومورات الجارية في الجسم. وهذا الذي يجمع الجزئيات ويشكل منها جسداً لا تملكه هذه الجزئيات كلياً ولا يلاقي مصيرها المحتوم وإنَّما يجتاز نهايتها. وبالنسبة إلى الرازي، وأيضاً إلى غيره من المفكرين الإسلاميين، فإنَّ التميز الأنطولوجي للروح وعدم تعلقها بالجسم يمكن معرفته بأنَّ إهمال لا بل وقمع حاجات الجسم، يجعل القدرات المذكورة للروح تتفتح بشكل كامل. ولكن هناك خاصية أخرى تمكّن الرُّوح من أداء مهمتها التنظيمية: القدرة على تجميع المعارف. فالجسم، وليكن قطعة من الشمع مثلاً، الذي هو على شكل مثلث يفقد هذا الشكل عندما يُضغط إلى شكل آخر. أما الرُّوح فهي مختلفة كلياً. فكلما أدخلت إليها «أشكال غير محسوسة» تزداد قدرتها على الاستيعاب والمعالجة، وبهذه الطريقة ينمو فهم الإنسان المكوَّن من أجزاء مادية توجهها الرُّوح وتنظمها[1].

يذكر الرازي، إلى جانب عدد قليل من الأسماء الأقل شهرة بين أولئك الذين يتبنون «المعاد»، أي انبعاث الرُّوح، الغزالي، وليس هناك أي صعوبة في

= بواسطتها (ناغل: **قلعة الإيمان**، ص123 وما بعدها)، إلى الكائن البشري ـ وهذا المثال يُبيِّن الانزياح الكبير في زاوية النظر.

(1) فخر الدِّين الرازي: **مفاتيح الغيب**، الجزء 21، ص37 وما يليها.

في تقريره عن هذه الرؤيا يقول ابن عربي: إنَّ محمَّداً أعرب عن رضاه عن تسمية الحواس؛ فهي توصف أيضاً بتعابيرنا اليومية المعتادة، لكنَّها لهذا السبب بالذات تبيِّن الوجود الإلهي الحقيقي بصورة غير كاملة؛ فهذا الوجود تناسبه أكثر القوى الرُّوحيَّة العصية عن التعريف. التعريف، الأسلوب المناسب لقدرة اللغة البشرية على الاستيعاب ولاختراق الواقع الحقيقي، يعني دوماً تحديد (وضع حدود) للطبيعة العليا. وهكذا جاء في القرآن أنَّ الله بعد أن أكمل خلق الكون استوى على العرش ـ أي إنَّه قد وضع بذلك حدّاً بينه وبين الطبيعة. لكن الله قال أيضاً في القرآن: إنَّه موجود في السماء والأرض وفي كُلِّ مكان نحن موجودون فيه، «وأخيراً أبلغنا أنَّه جوهرنا». يشتق ابن عربي هذا القول بقفزة ذهنية جريئة من الآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾[1]. إذا لم يكن هناك شيء مثله، عندئذٍ يكون لا يوجد إلَّا هو. وبذلك يكون كُلّ شيء. كل شيء محاط بحدود ـ ولكن فقط ظاهرياً ـ بما يتناسب مع مفاهيمنا. تحت فوضى التحديدات يتوارى الجوهر الواحد الذي لا يوجد سواه وحده: الله[2].

بعد التقليل من القيمة الوجودية للخليقة نلاحظ الآن رفعاً كبيراً لقيمتها: كل شيء جزء من الوجود الإلهي! جميع ظواهر العالم المدرك بالحواس لا تشكل، عندما يتعرف المرء على سببها البدئي، إلَّا سطحاً ظاهرياً غير أساسي. لكن هذا لا يرفض بأيِّ حال كشيء لا قيمة له، وإنَّما يعتبر الثناء الضروري على «الواحد». العلَّة والمعلول، الله والخليقة، لم يعد يُفكر بهما بتسلسل زمني كما كان الحال في المذهب الأشعري، وإنَّما هما الوجهان الموجودان دوماً للوجود الواحد. فالخليقة ليست من صنع معلِّم ماهر، وإنَّما هي تفتح ديناميكي ذاتي لـ«الواحد»[3].

ولكن إذا ما كان ما تنشغل به المعرفة البشرية والإدراك البشري ليس

---

(1) سورة الشورى، الآية 11.

(2) تيلمان ناغل: **ابن عربي والمذهب الأشعري**، كولن، ڤيينا 1991، ص229.

(3) المصدر نفسه، ص235 وما يليها.

ولسنا نعترض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه بل ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له، ولكنا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والاستغناء عن الشرع فيه»[1].

يريد الغزالي دفع الخطر، الذي تُشكِّله الفلسفة، حسب رأيه، على الشريعة بالقول بأنَّ الآراء الفلسفية وفلسفة الطبيعة ليست خالية من أي صحة كلياً، وإنَّما، في نهاية المطاف، غير ذات جدوى: عندما يثبت خلق العالم من قبل الله، تكون طبيعة هذا العالم غير مهمة[2]. بما أنَّ هدف الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» هو الهدم[3] ـ الفلاسفة ليس لديهم برهان قاطع على فرضياتهم ـ يحتفظ لنفسه بالحق في استخدام وجهات النظر العقائدية الإسلامية المختلفة والمتضاربة أيضاً حسب الضرورة.

كان ابن عربي (المتوفى سنة 637هـ/ 1240م)، المنحدر من الأندلس والذي عاش وعمل فيما بعد في مكة والأناضول وسوريا، أهم معبّر عن هذه الأفكار الإسلامية الجديدة. أن تكون قد أوصلت رسالة الإسلام إلى خاتمتها، وجعلت الوعد بالخلاص بحكم اليقين الذي لا يتزعزع، هذا ما تجلَّى له في سنة 586هـ/ 1190م في قرطبة في رؤيا عظيمة ظهر له فيها جميع الأنبياء من آدم حتى محمَّد. أحد هؤلاء الأنبياء نبَّه ابن عربي إلى الآية: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾[4]. فشعر بسعادة عارمة لما سمع هذه الكلمات. بعد ذلك تقدَّم محمَّد وأكَّد له أنَّ الله هو جوهر السمع وحاسة الرؤية واليدين والقدمين واللِّسان. إنَّه جوهر الحواس! ـ إذا ما كان بالنسبة لابن سينا وعي الذات يتقدَّم على كل إدراك وعلى كل معرفة، فإنَّه هنا الوجود الإلهي؛ فهو يتجلَّى في القرار الأعمق للأنا.

---

(1) الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، ص242.

(2) المصدر نفسه، ص66 وما بعدها، ص70.

(3) المصدر نفسه، ص68.

(4) سورة هود، الآية 56.

على السحر الذي كان مزدهراً في زمانه، فيفسّر نجاحاتها التي لا شكَّ فيها على الإطلاق، بالنسبة له، بالمعرفة الواسعة التي يملكها السحرة عن «عادات الله». كونه أشعرياً يحرص على اعتبار الله وحده، ضدّ «الفلاسفة والمنجمين والصابئة»، هو المصدر الأول لجميع المعجزات. عندما يحقق الساحر شيئاً مخالفاً لطبيعة الأشياء، عندئذٍ يكون الله قد غيّر عادته في تلك اللحظة[1]. وهذا موقف تراجعي لم يستطع إيقاف النصر الذي حقَّقه الفهم السحري للعالم، القريب من فكرة «وحدة الوجود». ليس بالموقف الدفاعي الرافض لهذا الفهم يستطيع إسلام الشريعة الصمود، وإنَّما بأن يضمه إليه وبذلك يروِّضه.

5. علم الكلام الإسلامي في أوج وأواخر العصر الوسيط:

ترك التعرف على المنقول الفلسفي من العصر القديم وبالتالي الإعلاء من القيمة الوجودية للخليقة آثاراً كثيرة على المؤلفات الإسلامية في أوج وأواخر العصر الوسيط لم تبحث بشكل كافٍ حتى اليوم. وهكذا حاول الأشعري الشهرستاني (المتوفى سنة 548هـ/ 1153م)[2] في بحث عن «الكلام» في جداله مع «الفلاسفة» البرهنة على أنَّ الله هو نقطة الانطلاق لكل تصرف من تصرفات الإنسان. لكنَّه لا يستند في ذلك على التعاليم الأشعرية المعروفة وحدها، وإنَّما يُدخل تجارب وخبرات الفرد في اعتباره: إنَّ الإنسان يشعر بلا شكّ بأنَّ لديه القدرة على القيام بتصرف معيَّن، ولكنَّه ـ وهنا يستعمل الشهرستاني حجَّة وعي الإنسان لذاته ضدّ «الفلاسفة» ـ يشعر أيضاً على الدوام بأنَّه يحتاج إلى مساعدة؛ كما أنَّه يشعر دوماً بأنَّ تصرفه لا يخصّه بالكامل ـ فاللِّسان يُشكِّل أصواتاً، ولكن فقط أصواتاً معيَّنة وهو لا يستطيع تشكيل أخرى؛ وهو يحرِّك يديه وأصابعه، ولكن إذا ما أراد تحريك عضو واحد فقط، ولكن دون أن يحرك الأوتار العضلية التي

---

(1) فخر الدِّين الرازي: **مفاتيح الغيب**، الجزء الثالث، ص213.

(2) راجع نشأته:

Gimaret, Monnot: *Shahrastani, Livre des religions et Sectes* Unesco 1986, Bd. I, 52ff.

سوى الظواهر السطحية غير الأساسية لعملية الوجود الإلهي، فما هي الفائدة من العلوم التي تعتمد على هذه المفاهيم؟ وما هي الفائدة من العلوم الشرعية التي تعرّف وتقيّم تصرفات الإنسان الظاهرية استناداً إلى معايير مكتسبة بدورها بواسطة تعاريف من مجموعة من النصوص التي، وإن كانت صادرة عن الله أو موحاة منه، مفصّلة على قياس قدرة العقل البشري على الاستيعاب؟ في ضوء رسالة الخلاص لابن عربي يبدو الإسلام الشرعي مع جميع مناصبه ومؤسساته، القضاة، والمفتيون، وكتاب العدل الذين لا حصر لهم، وغير ذلك، متاهة مربكة، لا بل ونوعاً من الخداع والغش[1]. ليس عندما يتقيَّد المرء بدقَّة بتعاليم الشريعة يقترب من الواحد الأحد، وإنَّما عندما يثق بقيادة مبصّر أو وليّ يثقب ببصيرته الغلاف الظاهر الخارجي الذي لا تهتم الشريعة إلّا به، يكتسب المرء الإيمان الحقيقي. العمليات الجارية تحت السطح الخارجي للعالم المدرك بالحواس لا يمكن توضيحها بالتعاريف لا يمكن النظر إليها إلّا بالصور. ومن يكون قادراً على رؤيتها، من يستطيع إدراك واستقبال القوى الرُّوحيَّة الموجودة وراء ما تدركه الحواس، والتي تحدَّث عنها ابن عربي في وصفه لرؤياه، يصح قادراً على التأثير عليها، وإن كان بمقدار ضئيل فقط: لكنَّه، على أيِّ حال، الرجل المناسب والمؤهل لقيادة المؤمنين إلى الخلاص[2].

وهذا لا يكمن في فكرة ابن عربي وأمثاله عن «وحدة الوجود» تحدٍّ للمسؤولين عن الإسلام الشرعي وحسب، وإنَّما أيضاً دعوة قوية إلى التوجه نحو السحر. حتى ذلك الحين كان السحر يعتبر تطاولاً ومحاولة معارضة للإسلام للتدخل في عمل الله. كان الفقهاء يشتغلون به دفاعياً فقط: كان موسى، كما جاء في القرآن، قد تغلب على سحرة فرعون بمعونة الله، وكانت المعجزة المحققة من الله ترمي إلى إثبات نبوَّة موسى. لا يوجد أي مسبّب إلّا الله، والله لا يستطيع الإنسان معرفة ما يريده ولا التأثير عليه. أما فخر الدِّين الرازي، ذو الاطلاع الواسع

---

(1) تيلمان ناغل: **ابن عربي والمذهب الأشعري**، ص235.

(2) تيلمان ناغل: **تيمور الفاتح**، الكتاب الثاني (الفوضى والكون).

له الأُسس العقلانية للعقيدة. ولكن مثل بقية مطالب الشريعة، فإنَّ هذا المطلب أيضاً يُشكِّل في نهاية المطاف «عبئاً غير محمول» وهو، بسبب القدرة الوجودية الناقصة للإنسان، لا يمكن تأديته إطلاقاً. حسب الرأي الأشعري لا يترتب أبداً، نتيجة الحالة الوجودية للمخلوق، واجب الاختراق العقلاني لحقائق العقيدة، بل هي تأتي من المنقولات وحدها التي تقدّمها.

هذا الرأي يتبنَّاه بطبيعة الحال في نظرة عامة الرازي، فهو يخدم التبرير الديني لكل اللاهوت. أما الخلاف حول ما إذا كان ذلك الالتزام يشمل فقط السعي إلى المعرفة أم إنَّه هو المعرفة ذاتها فيعتبره نوعاً من السفسطة أو المبالغة في التدقيق. ويقول الرازي: إنَّه بعد التطبيق الصحيح لقواعد «النظر» ينشأ العلم بالضرورة، ليس فقط حسب عادة الله وبالتأكيد أيضاً ليس كناتج للمخلوق «الناظر». و«لأن كل من علم أن العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن، والعلم بهذا الامتناع ضروري، وأما بطلان التولد فلأن العلم في نفسه ممكن فيكون مقدوراً لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته»[1]. عند هذه النقطة يتضح شيئان: الشيء الأول هو أنَّ التعاليم الأشعرية القديمة القائلة بأنَّ كل ما يحدث في الخليقة يحدث حصراً بواسطة الله، لا يتم التخلي عنها بأيِّ حال؛ الوجود الممكن هو ذلك الوجود الذي ينتج عن الوجود الضروري، عن الله. ولكن مجال الوجود غير الإلهي الذي كان يعتبر «مخلوقاً» وكان يظن أنَّه مشمول كلياً بتعبيري الجوهر والعَرَض، والذي يشغل هنا الصنف «ممكن»، قد تمَّ استكماله بقطاع من العمليات الذهنية من الممكن أن يتوصَّل فيه المخلوق أيضاً بالضرورة إلى استنتاجات معيَّنة. العلم كوجود عالِم لم يزل كما في السابق ممكناً أيضاً وبالتالي من صنع الله؛ وهذا ينطبق على كل وجود للمخلوقات. إلَّا أنَّ مضمون العلم يجب فصله عن معطيات الوجود العالم؛ ذلك أنَّ المضمون يمكن دون شك أن ينتج عن استنتاجات ضرورية.

---

(1) فخر الدِّين الرازي: **محصّل أفكار المتقدمين**، ص29.

تربطه مع الأعضاء الأخرى، فإنَّه لن يتمكن. لكن «الفلاسفة» كانوا يزعمون بأنَّ القدرة على التصرف تعني التمكن من فعل شيء معيَّن أو فعل عكسه[1].

ولكن علم الكلام تحرر، بتبنِّيه مفاهيم أساسية من الفلسفة، من المأزق الذي كان قد وضع نفسه فيه في القرن الحادي عشر. لنتذكر أنَّه كان شائعاً، في علم الكلام المعتزلي وعلم الكلام الأشعري المبكر، اشتقاق اختلاف الوجود الإلهي (عن الوجود الآخر) من التضاد الوجودي بين «المخلوق» و«غير المخلوق»، من العالم والخالق. في الفكر الأشعري تمّ دفع هذه المقابلة إلى أقصى الحدود: كل ما وجده الإنسان في هذا العالم وكل عمل قام به كان مخلوقاً من الله، ولم يكن غير مخلوق إلَّا الله وحده. هذا النوع من «الكلام» يُسمّيه فخر الدِّين الرازي، في إلقاء نظرة إلى الوراء على تاريخ علم الكلام، طريق الأقدمين[2]. يضع مقابله طريقة الحديثين الذين يقسمون الوجود إلى وجود ضروري ووجود ممكن. هذا المفهوم الذي أدخله الفارابي إلى الفكر الإسلامي جعله الجويني لأوَّل مرَّة في كتابه. الإرشاد في أُصول الدِّين مثمراً لعلم الكلام الأشعري[3].

لكي نقدّر تبعات هذا الإدخال علينا أن نضع أمام أعيننا أنَّ الأشاعرة كانوا يقولون: بأنَّ العلم لا يتولد بأيِّ حال. عن معالجة العقل لانطباعات الحواس والأخبار التي تصله، وإنَّما يوجد في العارف في اللحظة التي يمنحه الله فيها العرض المناسب. وبما أنَّ ما من مخلوق يستطيع دفع الله إلى القيام بذلك أو منعه عن القيام بذلك يتشّكل بالضرورة حالة العلم بالشيء في الأساس ذي الصلة. كل علم ضروري، وبالتالي غير متعلق بتاتاً بالنشاط الذهني المسبق للعارف[4]. وقد تنسب إلى عادة لله أنَّه يخلق في إنسان أوَّلاً النشاط الذهني وبعد ذلك نتيجته. كان الجويني والأشاعرة الذين سبقوه يعرفون أنَّه من واجب المسلم أن تكون واضحة

---

(1) الشهرستاني: **نهاية الإقدام** تحرير: Guilleaume، بدون تاريخ.

(2) انظر أعلاه، ص241.

(3) ناغل: **قلعة الإيمان**، ص148.

(4) ناغل: المصدر نفسه، ص241 وما بعدها.

بشكل واضح بين مجالي الوجود، الوجود الأبدي بلا بداية والوجود المخلوق عبر الزمن. ولذلك يصرّ على أنَّ كلمة «موجود» تدلُّ فقط على الاشتراك في اللفظ، ولكن ليس في الموضوع. فمن الممكن أن يحاجج المرء أنَّ الوجود الممكن يمكن أن يعتبر ضرورياً أيضاً فور ما تسبّب في نشوئه الوجود الضروري - أي كونه دخل إلى الوَجود بالضرورة. ولذلك يجب التمييز بين الوجود الضروري من ذاته والوجود الضروري الذي تسبَّبت به جهة أخرى. علاوة على ذلك، يضيف الرازي قائلاً، يمكن أن يشير المرء إلى أنَّ «الضروري» ليس صفة للجوهر قابلة للإثبات[1]. هذه هي بعض الأفكار التي يدافع بها الرازي ضدّ الاستنتاجات المستخلصة من علم الوجود الممكن والضروري: ضدّ علم كلام «وحدة الوجود».

لنحاول الآن استخلاص الفائدة التي جناها علم الكلام من التقائه بالفلسفة منتقلين من التعابير إلى المضمون. لقد تمَّ تفادي تبنِّي متعمّد للأفكار الفلسفية بخصوص تفسير العالم، وذلك لأنَّ عالماً يسير وفق قوانين ذاتية كامنة فيه حسب التفسير الأرسططالي كان من الصعب التوفيق بينه وبين فكرة الإله الخالق. بالإضافة إلى ذلك كان تأييد فكرة أبدية العالم سيغذي لدى المسلمين الاشتباه غير المقبول في أنَّ التأمُّل البشري يعتبر أهم من كلام الله الذي لا يتغيَّر ولا يتبدَّل. على الرغم من هذه التحفظات المتعلقة بمسألة أساسية تأثر الغزالي في مجرى دراسته للفلسفة[2] بطريقة متنوعة بأفكار ابن سينا، ولم يتمكن في أعماله اللاحقة من التخلص منها.

كان علم الكلام الأشعري يعطي كل ما هو موجود صفة الشيء المخلوق. بناءً على ذلك كانت صفات الله الدالة على الفعل[3]، وأهمها صفة «الخالق»، لا يمكن أن تُقال إلَّا عندما تتجلَّى. وهذا كان غير مسموح، لأنَّها كانت، لو لم

---

(1) فخر الدِّين الرازي: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، ص45.

(2) Richard Frank: *Creation and the Coranic system, Al-Ghzali and Avicenna*, Heidelberg 1992.

(3) ناغل: **قلعة الإيمان**، ص142 ـ 147.

لا أحد ينكر أنَّ إدخال قطاع من العمليات الذهنية لا يزيل بأيِّ حال بدفعة واحدة الصعوبات التي كان علم الكلام الأشعري يعاني منها. لكن هذه الاستعارة من ابن سينا[1] مكنته على الأقل من متابعة العمل على المعرفة الإلهية العقلية. وأن تكون التصورات المستوطنة في القطاع الذهني لا يمكن، في نهاية المطاف، التوفيق بينها وبين علم الوجود الأشعري، هذا ما يكشفه الرازي في «المباحث المشرقية» الذي يشكل جداله الكبير مع فكر ابن سينا. كيف يمكن أن يقرّ الأشعري بـ«الوجود الذهني»؟ أن المحكوم عليه بصفة وجودية لا بد وأن يكون موجوداً في نفسه، وذلك لأنَّ إطلاق صفة على شيء يعني ضمناً وجود ذلك الشيء. هذه هي نتيجة لا مفر منها لعلم الوجود الأشعري القائل، كما نتذكر، بأن كل ما هو موجود هو شيء وليس، كما لدى المعتزلة، كل ما هو معلوم. الرازي يجد نفسه مضطراً لوضع «الوجود الذهني» في مجال الموجود؛ وهو يحاول بذلك بأن يوسع مضمون تعبير «وجود» الشيء ليشمل «ثبوته»؛ وهذا يمكن أن يوجد في القطاع الذهني بصرف النظر عن «الخارج»[2]. وهذا لا يمثل عودة إلى التعاليم المعتزلية؛ وذلك لأنَّ «المعلوم» عند المعتزلة كان شيئاً، صحيح أنَّه يمكن ضمن بعض الظروف أن يكون غير موجود الآن، لكنَّه كان موجوداً في الماضي أو سيدخل في الوجود في المستقبل. وبذلك كان الشيء «المعلوم» عند المعتزلة العنصر الأساسي لمسيرة العالم منذ الخلق وحتى اليوم الآخر. بالمقابل لا يحدّد «ثبوت» الرازي لجوهر ما لهذا الشيء مكاناً في التاريخ، وإنَّما يترك «الخارج» والتصورات موجودين بلا زمن إلى جانب بعضهما، ولكن كلاً منهما معتمد على الآخر.

ولكن حتى عندما يختزل المرء علم الوجود إلى السؤال الإسلامي الأصلي عن التفريق بين الخالق والمخلوق، تبدي التعابير المأخوذة من الفلاسفة ـ «الضروري» و«الممكن» ـ مشكلتها. وذلك لأنَّ الموجود بالضرورة، أي الله، يشترك مع الموجود بالإمكانية في الوجود. يخشى الرازي أنَّ تعبيري «ضروري» و«ممكن» لا يفصلان

---

(1) حسب ابن سينا يدرك كل شيء على أنَّه: «إما موجود (بصيغة) جوهر أو متصور في الذهن».

(2) فخر الدِّين الرازي: **المباحث المشرقية**، طهران 1966م، الجزء الأول، ص41.

لم يكن الغزالي ينوي استبدال الميتافيزيقيا الأشعرية بميتافيزيقيا سينوية[(1)]. بل بالعكس! كان يريد، في ضوء قوّة الجذب التي تتمتع بها الأفكار الفلسفية، أن يثبت أنَّ هذه الأفكار متفوقة على علم الكلام. إذ كان الغزالي واثقاً أنَّ كليهما، الفلسفة وعلم الكلام، يؤدّيان في وصف الخليقة والله إلى معارف ذات قيمة متماثلة. ولو كان يعتقد بتفوق الفلسفة على علم الكلام، لما ألَّف كتاباً من مثل كتابه «تهافت الفلاسفة». فهو يفتخر في المقولة السائدة عموماً في تاريخ الفكر الإسلامي وهي أنَّ كل ما يمكن أن يعرفه الإنسان موجود في القرآن والحديث. فقط ذوو العقول الساذجة يمكن أن يعتقدوا أنَّ هناك علماً خارج هذين المصدرين. ولكي يمنع مثل هذه المغالطات المدمرة للإيمان حذَّر الغزالي بإلحاح في بحث قصير كتبه في آخر حياته من السماح لغير المتعلم بالدخول إلى مملكة علم الكلام[(2)].

إلَّا أنَّ الدليل على المساواة في القيمة بين علم الكلام والفلسفة لم ينجح في تقديمه إلَّا بكثير من الاستعارات من ابن سينا. وهكذا ترك الغزالي للأجيال اللاحقة من علماء الكلام السُّنيِّين تركة عسيرة بالغة التعقيد أصبحت فيها الأفكار الرئيسية للعمل الكلامي في أواسط وأواخر العصر الوسيط الموصوفة أعلاه ملموسة. فالعالم المخلوق لم يعد يتألف، كما كان عند الأشاعرة الأوائل، من المادة وأعراضها فقط وإنَّما من نوعين مختلفين: جسمي وروحي. المجال الرُّوحي، «العالم الباطني»، يأوي الملائكة - في كون ابن سينا هم الأرواح والمفكرون[(3)]. فالمخلوق، كما سبق وقلنا، هو نتيجة للإرادة الإلهية المصوِّرة وبالتالي يخصه وجود ضروري. ولقد سبق ورأينا كم من الصعوبات جلبت هذه المقولة لفخر الدِّين الرازي. ويبدو

---

(1) كما يُبيِّن جوزيف ڤان إسّ في:

J. Van Ess: *The logical structure of Islamic Theology,* Wiesbaden 1970, 21- 50.

كان علم الكلام الذي يدور حول إدراك الخليقة حسياً يستند إلى منطق يذكرنا في كثير من الجوانب بالرواقيين. لكن الغزالي استخدم المنطق الأرسططالي.

(2) تيلمان ناغل: اللاهوت والإيديولوجيا في الإسلام الحديث في: **مجلة «الإسلام»**، الجزء الثالث، شتوتغارت 1990م.

(3) ر. فرانك: المصدر السابق، ص43.

يكن الأمر كذلك، ستظهر كقطاع خاص أبدي في داخل الوفرة الوجودية لله التي يجب النظر إليها كوحدة واحدة، وبالتالي كانت ستعبر عن الشك في وحدانية الله. وهذا ما تفاداه القول الأشعري المذكور، لكنَّه أثار اعتراضاً متعصباً: إذا لم يكن الله منذ الأزل إلهاً خالقاً، وإذا ما كان هذا صحيحاً فكيف أصبح بعدئذٍ مع بداية خلقه خالقاً؟ حلّ الغزالي هذه المسألة بأن أشار إلى أنَّ كلمة «خالق» لا يجب أن تعني بالضرورة «الخالق الآني»، وإنَّما يمكن أيضاً أن تعبر فقط عن قدرة الله، وعن علمه وإرادته، على الخلق «الخالق» صفة من صفات الله بصرف النظر عمَّا ومتى ستصبح حقيقة واقعة.

هذا التبنِّي لمنطق ابن سينا، والذي يعود في نهاية المطاف إلى أرسطو، لم يبقَ دون تبعات. في بحث عن الأسماء الحسنى ـ فيما عدا ذلك موضوع للتأملات المريحة الصادرة عن الله، الوجود الأعلى والحق ـ يصف الغزالي العالم المخلوق على أنَّه كوْنٌ تظهر فيه جميع الأحداث في شبكة معقدة من الأسباب والنتائج. من المؤكد أنَّ الله يعطي الدفع الأول الحاسم، لكن ما يجري أمام أعين المراقب ليس لعبة مضطربة من الإجراءات الاعتباطية التي تكتسب قليلاً من الاستمرارية بواسطة «عادة الله». بل إنَّه تحقيق لنية الخالق الهادفة إلى كُلٍّ شامل. وهكذا ينتمي أيضاً إلى أسماء الله اسم «المصوِّر»، وهذا يعني، حسب الغزالي، أنَّ الله يضع تشكيلات الأشياء المخلوقة في أفضل تنظيم[1]. فالله يعلم الأشكال، وهذا العلم موجود فيه أبداً، أي إنَّه ليس موجوداً فقط في اللحظة التي يخلق فيها شيئاً ما. ينجم عن ذلك أنَّ استمرارية الوجود التي ندركها فينا وفي ما حولنا هي أكثر من مجرَّد «عادة»؛ إنَّها برهان على فعل الله المخطط[2]. «حكم الله «القدر» هو تفتح لمشيئته المقررة مسبقاً والتي يخلق بها الكائنات في أرضيات هذا العالم واحداً تلو الآخر[3].

(1) ر. فرانك: المصدر السابق، ص21.

(2) ناغل: **تيمور الفاتح**، ص358 وما بعدها.

(3) ر. فرانك: المصدر السابق، ص21، الحاشية 27.

وكيف يمكن أن يتمكن الفرد من اكتساب تصور أكثر وضوحاً وأكثر كمالاً عن مجال الباطن، يشرح الرازي في بحث مخصص لقوى الرُّوح. وهنا أيضاً لا يبخل في تقديم الشواهد من القرآن والحديث[1] ـ هكذا وكأنَّ الموضوعات الأساسية لعلم الكلام الإسلامي في أواخر العصر الوسيط والمتأثر بأفكار ابن سينا، كانت صالحة منذ أيام محمَّد.

هذا الرأي يتبنَّاه الرازي، فهو يبرر دينياً جميع أشكال علم الكلام. أما الخلاف حول ما إذا كان ذلك الوجوب يشمل فقط السعي إلى المعرفة، أم إنَّه يعني المعرفة ذاتها، فيعتبره مبالغة في التدقيق. حسب الاستعمال الصحيح لقواعد «التأمُّل» ينشأ العلم بالضرورة ليس فقط حسب عادة الله، وأيضاً ليس كناتج للمخلوق «المتأمل». و«لأن كل من علم أن العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن، والعلم بهذا الامتناع ضروري، وأما بطلان التولد فلأن العلم في نفسه ممكن فيكون مقدوراً لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته»[2].

ولكن حتى عندما يختزل المرء علم الوجود إلى المسألة الإسلامية الأساسية التي تفرق بين الخالق والمخلوق، يُظهر المفهومان المأخوذان من الفلسفة ـ «الضروري» و«الممكن» ـ خباياهما الخادعة. إذ إنَّ الموجود بالضرورة، أي الله، يشترك مع الموجود بالإمكانية بمبدأ الوجود. والرازي يخشى أنَّ «الضروري» و«الممكن» لا يفصلان بوضوح كاف مجالي الوجود، الموجود أبداً بلا بداية والمخلوق عبر الزمن. ولذلك يصرّ على أنَّ «الوجود» هو اشتراك في اللفظ فقط وليس في الموضوع. ومن الممكن المحاججة بأنَّ الوجود الممكن يمكن أيضاً اعتباره ضرورياً طالما كانت علّته الوجود الضروري، أي إنَّه دخل إلى الوجود بصورة ضرورية. وبذلك يجب التمييز بين الوجود الضروري انطلاقاً من ذاته والوجود الضروري الناتج عن علَّة من جانب آخر. فضلاً عن ذلك يضيف الرازي،

---

(1) فخر الدِّين الرازي: **كتاب النفس والرُّوح وشرح قواهما**، تحرير المعصومي، اسطنبول 1968م.

(2) فخر الدِّين الرازي: **محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، ص79.

أنَّ الغزالي لم يتفكّر بعد في الإشكالية الوجودية لهذه المقولة، بل يلغيها بالحجَّة القائلة: بأنَّ التشكُّل الضروري لكل ما هو موجود حسب إرادة الله هو الدليل على عدالته. وبناءً على ذلك فإنَّ هذا العالم هو أفضل من كل ما يمكن تصوره، وهو ليس أقل من أنَّه النتيجة لخالق يقرر اعتباطياً[1]. فما يريده الله عادل وهو أيضاً ضروري لأنَّه ليس ممكناً أنَّ الله يريد بخصوص أمر ما شيئاً آخر غير الذي يريده فعلاً. نوايا الله «موضوعية» أولاً وأخيراً، لأنَّ الله لم تكن لديه بخلق العالم أي اهتمامات ذاتية ولن تكون له أبداً مثل هذه الاهتمامات[2].

أي إنَّ الغزالي يجد نفسه مضطراً، من أجل تحقيق خطته، لأن يبرهن على التوافق بين الميتافيزيقيا الأشعرية والميتافيزيقيا السينية (نسبة إلى ابن سينا)، ولتفسير المسافة الوجودية التي لا يمكن تجاوزها بين الخالق والمخلوق لا يستند إلى مفهوم الجوهر والأعراض الذي طوره المعتزلة وبسَّطه الأشاعرة، وإنَّما لينقل الشرح إلى مستوى أخلاقي، وهو حل للمأزق الذي أدَّى إليه حرصه على الانسجام. وأن يكون في كتابه «المنقذ من الضلال» وخاصة في كتابه «إحياء علوم الدِّين» قد أشاد بالتصرف القويم المطابق للمنقول واعتبره أجمل تعبير عن الإيمان اليقيني الصادق، لهو مؤشر في هذا الاتجاه.

أما فخر الدِّين الرازي فلم يسمح لنفسه بهذا المهرب. ففي كتابه «المباحث المشرقية» يخوض جداله مع ابن سينا في حقل الميتافيزيقيا، ولكن دون التوصل دوماً إلى حلول مُرْضية. ولقد أصبح متيقناً من أنَّ أجزاء كبيرة من التفسير الأرسططالي ـ الأفلاطوني الجديد تتطابق مع النصوص المقدَّسة في الإسلام. بمناسبة وصف ازدياد القيمة الوجودية للإنسان بإدخال الرُّوح، التي هي جزء من الأمر الإلهي، لاحظنا أنَّ الاستشهاد بالآية: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾[3] استخدم لتبرير التصورات الغريبة للمذهب الأشعري على أنَّها إسلامية.

---

(1) ر. فرانك: المصدر السابق، ص65 ـ 68.

(2) ر. فرانك: المصدر نفسه، ص82.

(3) سورة الإسراء، الآية 85.

من مجرَّد «عادة» إنَّها برهان على تصرف مخطط للخالق[1]. فالقدر الإلهي هو امتداد لمشيئته المقررة قبل ذلك والتي يخلق بها الكائنات في المواد المتعضية لهذا العالم واحداً بعد الآخر[2].

ولم يكن الغزالي يبتغي استبدال الميتافيزيقيا الأشعرية بميتافيزيقيا سينوية[3]. بل بالعكس! كان يبتغي، نظراً لما تتمتع به الأفكار الفلسفية من جاذبية، إثبات أنَّ هذه الأفكار غير متفوقة على الأفكار الدينية. ففي وصف الخليقة والله يؤديان كلاهما إلى معارف متماثلة في القيمة.

هذه هي قناعة الغزالي؛ ولو كان يعتقد بأنَّ الفلسفة تتقدَّم على علم الكلام لما ألَّف كتاباً مثل «التناقضات الداخلية (لتعاليم) الفلاسفة». كان واثقاً من المقولة الرائجة كثيراً في تاريخ الفكر الإسلامي وهي أنَّ كل ما يمكن أن يكتسبه الإنسان من معارف موجود في القرآن والحديث؛ فقط السذَّج يمكن أن يتوهموا بوجود علم خارج هذين المصدرين. ولكي يحول دون مثل هذه الأشكال من سوء الفهم التي تدمِّر العقيدة، كتب الغزالي في أواخر حياته بحثاً قصيراً حذَّر فيه من السماح للجاهل بالدخول إلى مملكة «الكلام».

كان يتعيَّن أن يلغى «تهافت الفلاسفة»، والذي كان الغزالي قد استخلصه لكي يسحب من الحكمة ما قبل الإسلامية بريقها، فور أداء المهمة المتمثلة في البرهنة على تماثل علم الكلام والفلسفة في القيمة. من البديهي أنَّ هذا لم يتحقق في جميع النقاط، وتظهر تناقضات بين الاثنين غير قابلة للتوفيق - على سبيل المثال في حالة المقولة الفلسفية بقدم العالم - يجب أن يكون الوحي (التنزيل) الفصل بين ما هو صحيح وما هو خطأ. هذه هي الفكرة الأساسية التي انطلق منها فقيه اسمه علاء الدِّين الطوسي (حوالي 817 - 887هـ/ 1414 - 1482م) كلفه

---

(1) ناغل: **تيمور الفاتح**، ص358 وما بعدها. Nagel: *Timur der Evoberer*, 358ff.

(2) Richard Frank، المصدر نفسه، ص21.

(3) كان علم الكلام الذي يدور حول رمزية الخليقة ملتزماً بمنطق يذكّرنا في جوانب كثيرة بالمنطق الإغريقي الرواقي، إلّا أنَّ الغزالي استخدم المنطق الأرسطي.

يمكن الإشارة إلى أنَّ «الضروري» ليس صفة للجوهر قابلة للإثبات[1]. هذه هي فقط بعض الأفكار التي يصدّ بها الرازي ذلك الاستنتاج المهدِّد والمستخلص غالباً من فكرة الوجود الممكن والوجود الضروري: أي ضدّ أفكار «وحدة الوجود».

لننتقل الآن، في حصر الفائدة التي جناها علم الكلام من لقائه مع الفلسفة، من التعابير إلى المضمون. لقد تمَّ تجنُّب الأخذ المقصود بالمفاهيم الفلسفية عن تفسير العالم؛ وذلك لأنَّ العالم المتفتح حسب قوانينه الذاتية والخاصة به، حسب الأفكار الأرسططالية، كان من الصعب التوفيق بينها وبين فكرة الإله الخالق. علاوة على ذلك كان القبول بفكرة أبدية العالم سيثير لدى المسلم الاشتباه بأنَّ التأمُّل البشري يُعدّ أهم من كلمة الله التي لا تتغيَّر ولا تتبدَّل. على الرغم من هذه التحفظات المتعلقة بأمور أساسية تأثر الغزالي في مجرى دراسته للفلسفة وبطرق مختلفة بأفكار ابن سينا ولم يتمكن في مؤلفاته اللاحقة من التحرر من هذه الأفكار.

لم يبقَ تبني هذا المنطق المستند إلى ابن سينا، والمستمد في الأصل من أرسطو، دون تبعات. في بحث عن أجمل أسماء الله يصف الغزالي العالم المخلوق بأنَّه كون تظهر فيه جميع الأحداث في شبكة متراكمة من الأسباب والنتائج. لا شكَّ في أنَّ الله يعطي، الآن كما في السابق، الدفعة الأولى الحاسمة، لكن ما يجري أمام أعين المراقب ليس لعبة معقدة من الإجراءات الاعتباطية المعدلة قليلاً بفعل «عادة الله» وحدها. إنَّها تحقيق لنيَّة للخالق تهدف إلى كل. وهكذا ينتمي إلى أسماء الله الحسنى اسم «المصوِّر»، وهذا يعني، حسب الغزالي، أنَّ الله يعطي أشكال الأشياء المخلوقة أفضل نظام ممكن[2]. فالله يعرف الأشكال، وأنَّ هذه المعرفة موجودة فيه فطرياً، أي إنَّ وجودها غير مقتصر فقط على اللحظة التي يخلقها فيها. وينتج عن هذا أنَّ استمرارية الوجود، التي نراها فينا وحولنا، هي أكثر

---

(1) فخر الدِّين الرازي: **محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، ص45.

(2) Richard Frank: *Creation and the Coranic System. Al-Ghazali and Avicenna*, ZHeidelberg 1992, 21.

الفصل السابع

الإسلام والغنوصية

السلطان العثماني محمد الثاني (فترة حكمه: 848 ـ 850هـ/ 1444 1446م ثم 855 ـ 886هـ/ 1451 ـ 1481م) فاتح القسطنطينية، لكي يدرس «حسب طريقة الغزالي أفكار علماء الكلام وأفكار الفلاسفة ويُبيِّن ما في كل منهما من صحيح ومن خطأ. بصيغة مختصرة يعبّر عن الملامح الأساسية للنقاش الإسلامي في أواخر العصر الوسيط حول قيمة الفلسفة. وكانت خلاصة بحثه أنَّه ليس كل ما قاله الفلاسفة يجب أن يرفض ويلعن. ذلك أنَّه صحيح كل الصحة قولهم: بأنَّ الرُّوح تبقى حيَّة بعد الموت؛ وقولهم أيضاً: بأنَّ المتع العقلية أنبل من المتع الجسدية. وهناك بعض التصورات الفلسفية المرجحة، ومنها، على سبيل المثال، أنَّه عند نشوء الإنسان تنضم روح إلى الجسد. وقول الفلاسفة بوجود رابطة سببية بين المظاهر المتنوعة للوجود الممكن غير مؤكد في القرآن لكن من يتبنَّى هذا الرأي لا يعدّ كافراً. بل إنَّ الكافر هو فقط من يؤمن بأبدية العالم، ومن يزعم بأنَّ الله لا يعرف تصرفات جميع المخلوقات مسبقاً، وأخيراً، وقبل كل شيء، من لا يؤمن بالانبعاث جسدياً بعد الموت[1]. وسيكون من مهام الأبحاث اللاحقة لكي تبيّن كيف، وما هي الظروف التي، أدَّت إلى قبول دوائر العلماء بهذا الانصهار الجزئي بين علم الكلام والفلسفة.

(1) علاء الدِّين الطوسي: **تهافت الفلاسفة**، تحرير: ر. سعادة، بيروت 1983م، ص378.

1. الرسالة النبوية والنظرة الغنوصية إلى العالم:

يعد الإسلام حسب نموذجه ديناً نبوياً عالمياً. محمَّد النبي المرسل في مجتمع مقسَّم إلى قبائل يتمتع بأخلاق يطغى عليها التضامن القبلي، يخاطب الإنسان، حتى في أقدم الآيات القرآنية، كشخص فرد ويحذره من الحساب يوم القيامة فمن يريد النجاة هناك لا يجوز أن يعتمد على أنَّ أقرباءه سيقدمون له المساعدة، بل إنَّه مضطر إلى الاعتماد كلياً على نفسه وكمخلوق من مخلوقات الله يتحمَّل وحده المسؤولية عن كل ما يفعله وما لا يفعله في حياته الأرضية. ولقد رأينا كيف أنَّ هذه الرسالة كانت مرتبطة بطريقة متميّزة بطموح قبيلة قريش إلى السيطرة على القبائل الأخرى، وكيف أن تهجير النبي وأتباعه من مدينته مكة قد جعلتهم يؤسسون جماعة «المؤمنين» التي توسَّعت خلال العقود الأولى بعد وفاة محمَّد لتُشكِّل أُمَّة «المسلمين».

لقد استثنينا في هذا الصدد نقطة مهمة من بحثنا وهي أنَّ: الإسلام انتشر في العالم في أواخر العصر القديم، في عصر كانت حياته الفكرية متأثرة إلى حدٍّ كبير بالتصورات الغنوصية متجاوزة حدود جميع العقائد الدينية الأخرى كالمسيحية وغيرها؛ في المانوية تُلبس الغنوصية نفسَها عباءة دين نبوي عالمي. تعيّن على الفكر الإسلامي أن يتخذ بطريقة ما موقفاً من هذا الفكر الغنوصي، وفي معرض عرضنا لهذه العلاقة سنلقي الضوء من موقع لم نتخذه حتى الآن على الموضوعات التي اعتبرها مهمة. لنحاول أولاً تلخيص الأفكار الأساسية للتديُّن الغنوصي.

العالم بالنسبة للغنوصيين هو من صنع خالق شيطاني، وهو لذلك شرير من أوله إلى آخره، والإنسان موضوع تحت رحمة هذا العالم وهو نفسه جزء من

تبدي أحياناً الرحمة تجاه البشر، لكن هذا يكون على الدوام مؤقتاً، أي لفترة عابرة، أما في الحقيقة فهي تدفعهم بلا رحمة إلى الهلاك. والحياة تؤول دوماً إلى الإبادة العبثية، التي لا يمكن تفاديها أو تأجيلها[1]. ووجود الإنسان يطغى عليه قلق عميق وخوف لا يمكن تحاشيه أبداً؛ والعالم لا يستطيع أن يقدِّم له المأمن. وهو يعدّ مملكة الظُّلمة التي ينبغي الفرار منها. والتخلُّص من الشؤم والويل يكون في التحرر من التورط في قضايا هذا العالم. من هذا المنظور تُدرك النفس على أنَّها معطية تمنع الإنسان من التخلص من العالم الذي يقيّده في «الكون المعادي والمكروه»[2]. وهي تدفع الإنسان مرة بعد أخرى ودوماً وأبداً إلى تسليم أمره للعالم، تبعده عن طريق خلاصه الذي يجب أن يؤدِّي به إلى التخلص من هذا العالم الشرير لكي يكسب الحياة الحقيقية. ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[3]، يقول يوسف للعزيز في القرآن لما تبيَّن أنَّ زوجته حاولت إغراء الفتى يوسف الجميل. إلَّا أنَّ الله يؤكد للمؤمنين في سورة النازعات: ﴿وَأَمَّا مَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفۡسَ عَنِ ٱلۡهَوَىٰ * فَإِنَّ ٱلۡجَنَّةَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ﴾[4]. النفس كحقل لتكثيف القوى الهدَّامة التي يصعب جدّاً، أو يستحيل، تفادي سلطتها، هذا التصور السائد في الغنوصية شائع عند النبي أيضاً.

في جميع الأنظمة الغنوصية تشهد الفرضية القائلة: بأنَّ البشر المنبوذين في هذا العالم الكريه لديهم بارقة إلهية ضعيفة جدّاً، على وجود عالم الخلاص البعيد جدّاً والذي لا يمكن الوصول إليه لأنَّ المجالات الشريرة الأرضية تحول دون ذلك. ولكن كيف سقطت هذه الشرارة الإلهية في المجال المعادي لله، هذا ما تحاول الحكايات والأساطير الغنوصية تفسيره بطريقة عسيرة على الفهم في كثير من الأحيان. ومعقَّد مثل عملية دخول الضوء الإلهي إلى منطقة الظلام التي نحن

---

(1) Helmer Ringgren: *Studies in Arabian Fatalism*. Uppsala, Wiesbaden 1955.

(2) Hans Jonas, op. cit, 145

(3) سورة يوسف، الآية 53.

(4) سورة النازعات، الآيتان 40 ـ 41.

هذا الشر الملقى فيه. والعالم الشرير في هذه الدُّنيا يقابله عالم خيّر في الآخرة ولكن ليس للإنسان أي مدخل إليه؛ فهو لا يمكن الوصول إليه لأنَّه سامٍ أي واقع كلياً خارج الوجود المادي. ولكن في الوقت نفسه يؤمل في أن يكون في الإنسان بصيص بسيط من ذلك السمو الخيِّر. بعد عملية من الخلط جرت في بداية سير العالم حُبست «الحياة»، التي تعتبر غالباً في الفكر الغنوصي مساوية للخير، في عالم الشّر والظُّلمة الذي يبقى أولاً وأخيراً غريباً كلياً عن «الحياة»[1]. وبالتالي فإنَّ وضع الإنسان المحبوس في هذا العالم مهدَّد جداً وليس له أي منجى. وهناك خارج المجال السماوي توجد منطقة الخير، لكنَّها مغلقة في وجهنا. فنحن مفقودون في هذه الدُّنيا، مملكة وجودنا، التي تخضع في جميع خلجاتها ومساعيها للإرغام الذي تمارسه الأجرام السماوية. «جميع العلاقات البشرية الأرضية الفيزيائية للوجود في هذا العالم هي من هذا العالم. يقابلها ذلك العالم، العالم الواقع خارج العالم والذي تسكن فيه الحياة. ولكن عندما يجري الحديث في عالم النُّور والحياة ذاك، بين كائنات العالم الآخر، عن العالم هنا، فإنَّه يعني عن النظر إليه من هناك (ذاك العالم). إضافة ضمير الإشارة كضمير معرف ضروري لعبارة العالم هي... رمز أساسي للغنوصية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتعبير الأصلي البدئي للغريب وللحياة الغريبة»[2].

لم يعد الغنوصي يعتبر النُّجوم والكواكب، مثلما كان يعتبرها قبل ذلك الرواقيون، كمصدر للقوى الإيجابية التي تتجمع في كُلٍّ غني بالمعاني. بل إنَّها تبدو كحرَّاس مستبدين لحدود هذا العالم البعيد جدّاً عن الله، «فالكون يصبح سجناً، ونظامه الذي تديره النُّجوم يعني الحجز عن الله ـ وهكذا تصبح، بتأسيسها مملكة مغلقة تسود فيها قوانين الله، النقيض المطلق لله»[3] ـ من المواضيع التي كانت تتكرر كثيراً في الشعر العربي القديم طغيان الأيام أو الزمان أو الدهر. قد

(1) Hans Leisegang: *Die Gnosisz*. Stuttgart 1985, 20

(2) Hans Jonas: *Gnosis und Spaetantiger Geist*. Goettingen 1988, 98

(3) Hans Jonas, op. cit, 157, 162

إحدى أوراق البردي ذات المضمون الغنوصي الإله الغائب كلياً والموجود خارج الكون. وهو مثل الله الموصوف في القرآن مختلف كلياً عن الأصنام المصنوعة من قِبَل البشر؛ فهو غير محدّد في المكان ولا في الزمان، فكرة تكتسب في الدِّين الإسلامي أيضاً أهمية بالغة. فقد جاء في وصف الله قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1]. ولقد سبق ورأينا، كيف أنَّ الفقهاء المسلمين كافحوا من أجل تفسير هذه الجملة. وكان قد تعيَّن عليهم فعل ذلك تحت ظروف مختلفة كلياً عن تلك التي عرفها الغنوصيون. أبو الكون، الإله الحقيقي، الذي يحتفي به كاتب البردي بحماس بالغ، يهب النُّور، الحياة، كل شيء خيّر، الرحمة، العفو؛ لكن كل هذا لا يحدث إلَّا على أساس أنَّه هو النُّور، الضوء، الوسط الذي تنفتح فيه قدرته الفاعلة. أما قدرة الله فتفعل بصورة هادفة ومحافظة على هذا العالم، لا بل إنَّ الفضل في وجود هذا العالم يعود إلى الله وحده.

تشير رسالة النبي محمَّد، بما يتفق وزمن ظهورها، إلى وجود علاقة وثيقة مع الفهم الغنوصي للعالم ولكسب الخلاص. ويجب فهمها على أنَّها محاولة حاسمة لتجاوز الغنوصية. فالنبي محمَّد يتبنَّى مبدأ الفصل الحادّ بين هذا العالم والعالم الآخر. والوصف الغنوصي لبنية الكون حاضر في كُلِّ مكان في الوصف القرآني للجنَّة: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾[2]. أن تكون الجنَّة محدّدة بأنهار من هذه الدُّنيا، فهذا ما يتكرَّر كثيراً في الأدب المانوي[3].

في علوم فلكية غنوصية أخرى يكون هذا القطاع الحدودي مكان عيش اللوياثان (الحيوان البحري الضخم رمز الشَّر) الواقع بعد المجال السابع مباشرة والذي يفصل هذا الجانب من الجنَّة عن العالم الآخر[4]. ولكن في القرآن أصبح

---

(1) سورة الشورى، الآية 11.

(2) سورة البقرة، الآية 25.

(3) Mark Lidzbarski: *Ginza. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandaeer*. Goettingen, Leipzig 1925, 292, 479, 510, 527.

(4) Kurt Rudolph, a. a.o. 76

ننتمي إليها، يتشكل تجمع وانفصال، وأخيراً إنقاذ جوهر الخلاص ذاك. وفي كُلِّ الأحوال يبدأ طريق الإنقاذ بأن يدرك الإنسان الوضع السيئ جدّاً للإنسان في هذا العالم يجب أن يدرك أنَّه متورط في الظلام. وهذه هي الخطوة الأولى لإنقاذه. والغنوصية تدلّه على طريق الإنقاذ الذاتي الذي يجب أن يكون قد قطع فيه مسافة طويلة قبل أن تقدم له، ربما، المساعدة.

ذلك أنَّ إله الخير الذي يتوق الغنوصي إلى منطقة ضوئه الفردوسي، موجود كلياً خارج الكون. وهو غريب كلياً عنَّا وعن مشاكلنا. ونحن لا نستطيع وصفه إلَّا سلبياً لأنَّه، حسب طبيعته مختلف كلياً عن هذا العالم الشرير: «الإله الحقيقي، أبو الكون، الرُّوح القدس، الذي لا يرى، الذي فوق الكون، الذي لا يحول ولا يزول، وهو في النُّور الخالص الذي لا يستطيع البصر النظر إليه: عنه، الرُّوح، لا يليق التفكير مثل إله أو أنَّه من نوع معيَّن. لأنَّه متفوق على الآلهة، سيادة لا يسود عليها أحد إلَّا هو. إذ لا أحد قبله، وهو لا يحتاج أيضاً إلى الآلهة؛ وهو لا يحتاج إلى حياة لأنَّه أبدي. وهو لا يحتاج شيئاً لأنَّه غير قابل للإكمال، لأنَّه لا يحتاج إلى أن يكمله أحد، بل إنَّه مكتمل تماماً في جميع الأزمان. إنَّه نور. وهو غير محدود لأنَّه لم يوجد أحد قبله لكي يُحدِّده. وهو غير مقيّم لأنَّه لا يوجد أحد قبله لكي يُقيِّمه... وهو غير كبير، وهو غير صغير. فهو ليس مقداراً قابلاً للقياس، وهو ليس مخلوقاً: ولا أحد يستطيع إدراكه. وهو على الإطلاق ليس شيئاً موجوداً، وإنَّما شيئاً متفوقاً على هذا... هو، الذي لا يطلب إلَّا ذاته بذاته، وفي اكتمال النُّور يدرك النُّور الخالص. العظمة اللامحدودة، الأبدي، واهب الأبدية؛ النُّور، واهب النُّور؛ الحياة واهب الحياة؛ المبارك، واهب البركة؛ المعرفة، واهب المعرفة؛ الخيِّر لكُلِّ زمان واهب الخير، متمم الخير - أي ليس هكذا، بأن يكون لديه، وإنَّما هكذا، بأن يهبه أيضاً - الرحيم، الرحمن؛ الغفور، الذي يهب المغفرة؛ النُّور الذي لا حدود له؛ ماذا يجب أن أقول لك عنه، الذي لا يدرك؟»[1]. هكذا يوصف في

(1) Kurt Rudolph: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer Spaetantiken Religion.* Leipzig 1977, 70f.

الإغراء: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ﴾[1]. والصراع بين النفس الغريزية والعقل والذي يسود حياة الناس على الأرض، ليس صراعاً بين قوتين مستقلتين وإنَّما هو طريقة الامتحان التي أعطاها الله لمخلوقاته والجارية بتوجيهه الذي لا يتوقف أبداً.

الرؤية الغنوصية المتشائمة للعالم يحلّ محلّها في الإسلام رأي متفائل في الإنسان وفي إمكاناته لكسب الخلاص. والهروب من العالم والانزواء عن الناس يصبح في الإسلام مرفوضاً كلياً. والزهد الذي يحمّل الآخرين عبء تأمين وسائل العيش يعدّ مرفوضاً. وفي وسع المؤمنين، كما يسميهم القرآن، ممارسة أعمالهم اليومية دون أي قيود. كما أنَّ تفريق المسلمين إلى جمهور العامة والعدد القليل من النخبة، حسبما كان متبعاً في الديانة الغنوصية، غير جائز. وهناك بحث من القرن العاشر عن العلاقة بين الإسلام والديانات الأخرى، يؤكد هذا[2]. وبذلك يمكن تفسير الملامح الأساسية للإسلام على أنَّها موقف دفاعي ضدّ التديُّن الغنوصي. إلَّا أنَّ الفقهاء المسلمين كانوا حتماً مدركين أنَّ الرسالة النبوية وحدها غير كافية للتحصُّن ضدّ ذلك. فقد كان يتعيَّن صياغة المواقف المضادة للغنوصية بطريقة حادة، لأنَّ تلك العقيدة بقيت فترة طويلة من الزمن محافظة على قوتها وكانت قادرة جدّاً على التكيُّف إلى درجة أنَّها عرفت كيف ترتدي في بعض الأحيان عباءة إسلامية.

2. الغنوصية والفقه الإسلامي المبكر:

لقد سبق وتعرفنا على ابن المقفع كداعٍ إلى صلاحية الخليفة في سَنِّ القوانين[3]. ولكن ليس بهذا الجانب فقط نقل أفكاراً من التراث الإيراني، الذي نشأ فيه، إلى حقل نشاطه الجدير الذي يطغى عليه الإسلام. إذ يروى عنه أنَّه أرد استبدال

(1) سورة يوسف، الآية 24.

(2) أبو الحسن العامري: كتاب **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحرير غراب، القاهرة 1967م، ص163 وما بعدها.

(3) انظر أعلاه، ص147.

التفريق المشؤوم بين هذه الدُّنيا والعالم الآخر علاقة بين المجالين تدلُّ على طريق الخلاص. في الآيات التالية يبدو العالم مثل سجن ألقي فيه الإنسان دون أن يتمكن من إدراك الغاية من هذا الحدث: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[1]. ولكن حسب الرؤية القرآنية لم يعد مجرَّد إلقاء الإنسان في هذا العالم يسبِّب شقاءه وهلاكه بل إنَّ الإيمان وفعل الخير ينال عليهما الإنسان جزاءً عادلاً. فالأعمال الصالحة المطابقة للشرع في هذا العالم، وأشياء هذا العالم، هي الطريق إلى السعادة في العالم الآخر. ليس رفض هذه الدُّنيا كمنطقة للظلام يؤدِّي إلى الإنقاذ. بل إنَّ الإنسان يجب أن يثبت صلاحه في هذا العالم، الذي لم يعد، حسب الإسلام، من صنع خالق شرير، وإنَّما رحمة مهداة من خالق خيِّر - فهو رحمة لأنَّه يصبح مكاناً للإنسان ليتحمَّل بنفسه مسؤولية إنقاذ نفسه من نار جهنم بما يقوم به من أفعال.

تعيَّن على الفكر الإسلامي أن يوضح أنَّ الله الذي هو مختلف كلياً والآخر كلياً ولكن هذا ليس بالمفهوم الغنوصي عن الإله الخيِّر، الموجود كلياً خارج هذا الكون الذي لم يخلقه أيضاً. فالتصور الإسلامي عن الاختلاف الكلي لله وعن وجوده خارج الكون نقل إلى المسلمين هكذا، ولكنَّه جُلب في سياق آخر. ذلك أنَّ ذلك المختلف كلياً هو نفسه خالق هذه الدُّنيا، وهو يوجهها ويحافظ عليها دون توقف. ولقد تمَّ تجاوز طغيان الأجرام السماوية والزمن المبيد لكُلِّ شيء[2]. فالله وحده يملك القدرة على تقرير المصائر وبالتالي على تحديد ما يجري في هذا الكون. والإله الغنوصي الموجود خارج الكون يصبح في الدِّين الإسلامي الله الخالق لكُلِّ شيء والموجّه لكُلِّ شيء. وهو ينزع القدرة من «النفس الأمارة دوماً بالسوء». فهي نفسها تأتمر بأمره؛ ليس دوماً وإنَّما فقط عندما يسمح لها تستطيع إلحاق الضرر والتسبُّب في السوء. فلو لم يتلقَّ يوسف إشارة من الله لانساق إلى

---

(1) سورة التين، الآيات 4 ـ 6.

(2) Tillman Nagel: *Der Koran als Zeugnis einer Zeitenwende. In: Zeitschrift fuer Missinoswissenschaft*..., Nr. 67, 1983, 97- 109.

الاهتمام على تجزئة الظروف المرافقة وعلى شروط التصرف الفطرية في الإنسان، وبدوا وكأنَّهم لا يعيرون أي اعتبار لخلق الله ويعتبرونه بالتالي فائضاً لا لزوم له. ونحن نعتبر الميل السائد في الإسلام المبكر إلى اعتبار جميع العمليات الجارية في هذه الدُّنيا، بما في ذلك جميع أفعال الإنسان، كنتيجة للقدر الإلهي، نعتبر هذا محاولة أيضاً لصد التعاليم الغنوصية. علاوة على ذلك يتضح في هذا السياق كم كانت الفرضية التي وضعها المعتزلة والقائلة بأنَّ الله يريد دوماً «الأصلح» غير مناسبة لتهدئة الخصوم داخل الإسلام: فمن كان يريد بهذه الطريقة إنقاذ فكرة المسؤولية الذاتية للإنسان في العالم الآخر، كان يقترب كثيراً جدّاً من الفكرة الغنوصية عن «الإله الخيِّر» في العالم الآخر، أي يتبنَّى النظرة الغنوصية الثنائية للأمور.

عند ابن المقفع يحمل الله ملامح شريرة. «الله يحارب مع البشر ويفخر بانتصاراته وبتدمير المدن، ويتدخَّل في المعارك لصالح المسلمين ويُحقِّق انتصارات لم تكن في الحقيقة ممكنة إلَّا بالسيوف والخيول، وهو يجلس على عرش يستطيع النزول عنه. وهو مزوَّد بجميع الانفعالات التي يُمجِّد بها الإنسان: الغضب، والحزن، والانزعاج، وتغيير الإرادة». علاوة على ذلك يهاجم ابن المقفع المقولة الإسلامية عن خلق العالم من العدم، ويقول: بأنَّ هذا الرأي غير ممكن في العقيدة الثنائية لأنَّ كلا المبدأين، النُّور والظُّلمة، يعتبران أبديين. وهذا يعني أنَّ الخلق من العدم لا يمكن تصوره وبالتالي لم يحدث أيضاً. وهنا يتضح مرة أخرى إلى أي مدى يمكن تفسير أحد الموضوعات الأساسية للفكر الإسلامي بأنَّه انعكاس لمحاربة التصورات الغنوصية. ويبدو للمرء وكأنَّ الفقهاء المسلمين قد دخلوا في هذه المسألة في الزقاق المغلق للميتافيزيقيا الأشعرية في القرن الحادي عشر، لأنَّهم كانوا يخشون جدّاً التأملات الغنوصية عن طبيعة هذه الدُّنيا، التأملات التي كانت تلتقي في فكرة أبدية العالم مع الأفكار الفلسفية القديمة، التقاء أدَّى بين الفقهاء المسلمين إلى زيادة حدّة الموقف الدفاعي ضدّ «أرسطاليس» ـ وهكذا فإنَّ الإسلام هو، بالنسبة إلى ابن المقفع، المتعلق بالأفكار الغنوصية، في نهاية

كلمة «الله» في عبارة «بسم الله الرحمن الرحيم» بكلمة «نور». وهذا يتناسب تماماً مع التصور الغنوصي عن طبيعة الإله الخيِّر خارج الكون، الموصوف في ورقة البردي المذكورة أعلاه؛ وذلك لأنَّ النُّور الإلهي هو، حسبما جاء هناك، «الرحمن الرحيم». إنَّ اقتراح ابن المقفع يلقي الضوء على قرب العبارة الإسلامية المستعملة في كُلِّ مكان من الأفكار الغنوصية، وعلى خطر تأويل الإسلام غنوصياً. كما أنَّ كلمة «الرحمن» العربية تعبّر عن صفة طبيعة وكلمة «رحيم» تعني تأكيدها. وعند ربط هذا بخالق وموجّه للكون مشخصن، عندئذٍ يصبح المعنى مختلفاً تماماً عنه في الغنوصية، وأنَّ استبدال كلمة «الله» بكلمة «نور» يعني بالنسبة إلى المسلم كفراً بالله. ولكن يصبح مفهوماً لماذا توجّهت العقلانية الإسلامية المبكرة إلى «تفريغ» تعبير الله ـ لكي تجعل الهجوم الغنوصي على الخالق الله يتحرَّك في فراغ. ولكن يصبح مفهوماً أيضاً أنَّ الله الموصوف في القرآن بصورة واضحة لمخلوقاته قد انتصر في نهاية المطاف على المركّب الخالي من الدم. فهو الخالق الذي يتصرف في الكون ويوجّه كل ما يجري فيه. وهذا المبدأ يُشكِّل الأساس الذي لا غنى عنه للرسالة الإسلامية.

وممَّا يشهد على التديُّن الغنوصي لابن المقفع سعيه إلى الإنقاص من قدر الله الخالق الذي يمجده القرآن في كُلِّ مكان. إذ إنَّ الله الخالق لا يمكن أن يكون بعظمة ذلك الإله الموجود خارج العالم وليس له أي احتكاك به. كما وينتقد ابن المقفع أيضاً أنَّ التصور الإسلامي ينسب إلى الله حتى ما يصيب الإنسان من أمراض ومصائب. وحسب العقيدة الغنوصية تعود هذه الأمور إلى التأثيرات الشريرة للظلام الذي يزج البشر في غياهب سجون هذا العالم؛ وهي لا يمكن أبداً أن تنسب إلى إله النُّور الخيِّر الموجود كلياً في العالم الآخر ـ وهكذا تتضح الخلفية للصراع الذي دار بين المفكرين الإسلاميين حول مسألة «القدر». كان القدريون، حسبما كان يدّعي خصومهم، «مجوس هذه الأُمَّة»[1]، ليس فقط لأنَّهم كانوا يفترضون أنَّ الله والإنسان يتصرفان بصورة مستقلة، وإنَّما أيضاً لأنَّهم ركّزوا

(1) انظر أعلاه، الفصل الخامس.

والتقديس والكلمة الطيِّبة والأعمال التقية. وأما جزئيات الظلام فتنزل دوماً نحو الأسفل إلى أن يزول أخيراً الاختلاط. وهذا يعني الانبعاث والعودة ـ هنا يتمّ ربط عملية الخلاص المانوية مع يوم القيامة الإسلامي. وأخيراً لا يتبقَّى إلَّا قدر ضئيل من النُّور، لكنَّه يكون متشابكاً مع المادة بصورة متينة جدّاً إلى درجة أنَّ النُّجوم لا تستطيع سحبه. عندئذٍ يترك الملاكان، اللذان يثبتان العالم من الأعلى والأسفل، السماء والأرض يسقطان على بعضهما. فينشأ حريق العالم الذي يتم فيه تحرير البقية المتبقية من النُّور. ثم يهاجَم الظلام، الذي يوقف إلى النُّور المنتزع، من قبل حشد من الملائكة التي تلقي به في قبر مهيّأ له مسبقاً ثم تغلق القبر بحجارة هائلة الضخامة. وبذلك تصل عملية الخلاص إلى نهايتها[1]. حسب كل ما نعرف فإنَّ الأساطير المعروفة عن نشوء الكون وعن الخلاص في العقيدة المانوية هي، في الواقع، أكثر تعقيداً. ويبدو أنَّ أبا عيسى الوراق قد أهمل التفاصيل التي كانت ستبدو مرفوضة في أعين إخوانه المسلمين. ومن الواضح أنَّه قام بتعديل وتبسيط التعاليم المانوية بما يتناسب والوسط الذي يعيش فيه.

لقد وصلنا من الخيَّاط، وهو معتزلي بغدادي نشط في حوالي سنة 287هـ/ 900م، نقض لتعاليم مهمة في الفكر المانوي: «اعلم ـ علمك الله الخير ـ أن المنانية تزعم أن الصدق والكذب مختلفان متضادان وأن الصدق خيرٌ، وهو من النور، والكذب شر، وهو من الظلمة.

فسألهم إبراهيم[2] عن مسألة ألزمهم فيها أن الإنسان الواحد قد يكذب في حال ويصدق في حال أخرى ليلزمهم، على قولهم، أن الفاعل الواحد قد يكون منه شيئان مختلفان خير وشر وصدق وكذب. وفي هذا هَدْمُ القول بقدم اثنين أحدهما خيّر والآخر شرير وهي مسألة مشهورة.

قال لهم: حدثونا عن إنسان قال قولاً كذبَ فيه، مَن الكاذبُ؟ قالوا: الظلمة.

---

(1) Carsten Colpe: المصدر نفسه، ص63.

(2) بخصوص النظام، انظر ص 158 و168 أعلاه.

المطاف أسوأ الأديان الحاضرة والسابقة لأنَّه يستند إلى قمع الشعوب وإلى النصر بحدِّ السيف. وهو يستغل غباء البشر ويدعم استمرار الغباء. وهو يتفتح في هذا العالم، ولا يريد تجاوزه وإنَّما يتكيف مع فساده[1].

يبدو أنَّ هذا الهجوم على الإسلام لم يُشنّ فقط بغرض نقض الدِّين الجديد. بل إنَّ ابن المقفع كان يبتغي توحيد هذه العقيدة المنتصرة سياسياً مع المبادئ المانوية أو مع غيرها من المبادئ الغنوصية. ثم تنقيتها بهذه الطريقة، وبعد نقده للإسلام إثباتاً لسعي الغنوصيين الملاحظ في كثير من الأحيان إلى تحويل أو تعديل الديانات الغريبة. فالمفهوم الإسلامي لله، كما جاء في القرآن، هو، بالنسبة إلى ابن المقفع، ليس المفهوم الأصلي وإنما تمَّ تزويره وشخصنته. يضع ابن المقفع بدلاً منه مفهومه الخاص الذي يعتبره، طبعاً، المفهوم الوحيد الصحيح وبالتالي المفهوم الإسلامي الأصلي أيضاً[2].

أن يكون قلق الفقهاء الإسلاميين من قوَّة جاذبية الفكر الغنوصي ليس غير مبرر، هذا ما تؤكده السيرة الحياتية لأبي عيسى الوراق (المتوفى سنة 247هـ/ 861م). كان الوراق معاصراً لفترة ازدهار الفكر المعتزلي في بلاد الرافدين والذي كان يميل إليه أيضاً في الأصل. إلَّا أنَّ المعتزلة البغداديين طردوه من وسطهم لأنَّه تعلَّق بأفكار إلحادية. ظلَّ أبو عيسى فترة من الزمن يتقرَّب من المذهب الشيعي، لكنَّه تحوَّل أخيراً إلى الفكر المانوي[3]. وممَّا يشهد على ذلك الوصف العائد له لحكاية خلاص الجزئيات الضوئية المنثورة في هذا العالم. فقط لهذا الغرض يأمر «ملك النُّور» ببناء العالم الحاضر؛ ثم قام الملائكة بتنفيذ الأمر؛ أمَّا النُّجوم فقد خُلقت من أجل تحريك عملية يتم بواسطتها سحب الضوء من العالم. وهكذا يتجمع كثير من الأجزاء الضوئية في الأعلى على «عمود العظمة» مع التمجيد

---

(1) Carsten Colpe: *Der Manichaeismus in der arabischen Lieferung*, Goettingen 1954, 184.

(2) Carsten Colpe: المصدر نفسه، 187.

(3) **الموسوعة الإسلامية**، أبو عيسى الوراق.

رفض كل حرية للمخلوقات. وهكذا يتكشف هنا المأزق الكامل لمحاجة الفقهاء الإسلاميين ضدّ الغنوصية: إذ كان يتعيَّن عليهم، في الحقيقة، التمسك بالمسؤولية الذاتية للإنسان عن تصرفاته في الخليقة ومعها ورفض التفسير الغنوصي للعالم على أنَّه منظومة من الإرغامات غير القابلة للكسر. يقابل ذلك ـ إلى جانب الخبرة بالقدرة الإلهية المطلقة ـ مظهر التورط في تصورات ثنائية ممَّا ينبغي تفاديه قدر الإمكان. وهكذا لا يبقى سوى الهروب إلى نظام قسري من نوع آخر، إلى النظام الأشعري، الذي يتحكم فيه الخالق والموجّه القدير، بإرادته العشوائية بجميع المخلوقات المسلوبي القدرة. فقد بعد تبني فكرة أرسططالية علَّمت الأشاعرة أن يروا في العالم كوناً من صنع الله، تراجع هذا التحول في الفكر الإسلامي خطوة إلى الوراء بحيث إنَّ الخليقة أعطيت قدراً معيَّناً من القدرة الوجودية. وهذا التطور الذي اتضح منذ أواخر القرن الحادي عشر أصبح ممكناً لأنَّ الأديان الغنوصية والثنائية لم يبقَ لها في مناطق العالم التي سيطر عليها الإسلام سوى بقايا ضئيلة[1]. ولأنَّه، علاوة على ذلك، تشكل إيمان إسلامي قوي يميل إلى هضم أو إبادة الأفكار الغريبة بدلاً من أن يغامر في الدخول في جدل فكري معها[2].

3. الغنوصية في الإسلام:

بالارتباط مع خيوط أخرى من الأفكار العائدة إلى أواخر العصر القديم بدأت الأفكار الغنوصية منذ أوائل العصر الوسيط تتسرب إلى الفكر الإسلامي. وهذا ما يمكن إثباته مرات عديدة، ولكن لا يمكن الحديث عن تحويل غنوصي فعلي على الرسالة الأساسية للإسلام. فقد تبنَّت الصوفية التصور القائل بوجود جوهر نوراني سابق للوجود اعتبر بطرق مختلفة حاملاً للوجود الإلهي الشافي. لكن الله يبقى دوماً الإله وخالق هذه الدُّنيا والمحافظ عليها. ولا يعتبر الخلق أبداً

---

(1) عن انتهاء المانوية من مناطق السيطرة الإسلامية انظر: الزرادشتيون هاجروا في القرن الثامن بأعداد كبيرة من إيران إلى الهند.

Bayard Dodge: *The Fihrist of al-Nadim*. New York\London 1970, 802.

(2) انظر بهذا الخصوص الفصل التالي.

قال: فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب، وقال: «قد كذبت وقد أسأت»، من القائل: «قد كذبت»؟ فاختلطوا عند ذلك ولم يَدْرُوا ما يقولون. فقال لهم إبراهيم: إن زعمتم أن النور هو القائل: «قد كذبت وقد أسأت» فقد كذب لأنه لم يكن الكذب منه ولا قاله، والكذب شر، فقد كان من النور شر، وهذا هدم قولكم. وإن قلتم إن الظلمة قالت: «قد كذبت وأسأت» فقد صدقت، والصدق خير، فقد كان من الظلمة صدق وكذب، وهما عندكم مختلفان، فقد كان من الشيء الواحد شيئان مختلفان خير وشر على حكمكم، وهذا هدم قولكم بقدم الاثنين».

وفي المحاججة المعاكسة أيضاً كان إبراهيم النظام سينقض الفرضية القائمة على مبدأين أساسيين، لأنَّه في هذه الحالة سيكون الظلام هو الذي قال الحقيقة، يتابع الخيَّاط القول، ولذلك فبينما كان إبراهيم النظام يقول بأن الإنسان يمكن أن يقوم بأفعال خيّرة وبأفعال سيّئة أيضاً، كان المانويون يقولون: بأنَّه من نوع معيَّن لا يصدر أبداً إلَّا تصرف وحيد. فالنار لا تستطيع سوى التسخين، والثلج لا يستطيع سوى التبريد[1].

تبدو المانوية كدين لا يعترف بالمسؤولية الذاتية للإنسان عن تصرفاته ولا بحرية الاختيار. ولذلك تعيّن على الفقه الإسلامي أن يركز في صراعه مع الغنوصيين على ما جاء في الرسالة القرآنية المبكرة وهو التأكيد على واجب الإنسان أن يقوم بفعل الخير بقرار حرّ. فالإنسان يجمع في كتابه يوم القيامة، الذي سيوضع أمامه يوم الحساب، الأفعال الخيِّرة والأفعال الشريرة، الحسنات والسيِّئات، حسب سلوك هو وحده مسؤول عنه وغير ناجم، مثلاً، عن درجة تكثف الجزئيات الضوئية في شخصه. لأنَّ هذا لن يكون سوى إكراه؛ فالله منح الإنسان حق الاستفادة من هذه الدُّنيا ولذلك فإنَّ الإنسان مدين له بالشكر وبتطبيق شرائعه. لقد سبق ورأينا كيف أنَّ الاعتراض السُّني على هذا التأويل المعتزلي للوحي استخدم الاشتباه بالرؤية الثنائية، وكيف أنَّه قد أدَّى، في ضوء النزاع الحاد الذي نشب في العهد الأموي حول مدى تأثير القرار الإلهي أو البشري على تصرف الإنسان، إلى

(1) الخيَّاط: **كتاب الانتصار**، القاهرة 1925م، ص30 وما بعدها.

إلى الخلاص: «ليس كل نفس تنزل إلى عالم النشوء والفناء محبوسة فيه، مثلما أنَّ ليس كل من يدخل السجن يُحجز فيه. في بعض الأحيان يدخل أحدهم السجن لكي يحرر السجناء منه، هكذا مثلما يدخل أحدهم بلاد الرومان لكي يحرر المسلمين السجناء منها. وأرواح الأنبياء تنزل إلى عالم النشوء والفناء لكي تحرر الأرواح المأسورة في سجن الطبيعة، والغارقة في بحر المادة، والمقيّدة في الشهوات الجسدية». هنا تظهر الأسطورة الغنوصية المشهورة، أسطورة المخلِّص المخلَّص، كما أعلنت في المانوية، مثلاً. تستند المقارنة مع تحرير سجناء المسلمين لقاء مبلغ من المال، إشارة واضحة إلى الحروب ضدّ الرومان الغنية بالخسائر[1]، على الأرجح إلى الآية ﴿ يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَٰمِهِمْۖ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَٰبَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴾[2]، حيث يقول التأويل المنتشر على نطاق واسع أنَّ المسلمين سيمثلون يوم القيامة في أفواج خلف نبيهم. «هكذا، مثلما يتحرر السجين عندما يتبع ذلك الذي يدخل السجن لكي يحرره منه، يتحرر أيضاً ذلك الذي يطيع الأنبياء ويطبق شرائعهم وأقوالهم. سوف يتحرر ويُنقذ ولو استمر هذا بعض الوقت. يروى عن النبي أنَّه قال: «لا ينفك أبناء أُمَّتي يخرجون من النار بعد أن دخلوا إليها، لا بل إنَّ لا أحد يبقى في جهنم نطق في هذه الدُّنيا بنية صافية بشهادة أن «لا إله إلَّا الله». وينطبق الشيء نفسه على قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا * ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴾[3][4].

عند إخوان الصفا كانت هناك صلة مباشرة بين الحياة الدُّنيا والحياة الآخرة، أي إنَّهم لم يتشبثوا بما كان الغنوصيون يعلّمونه من عداوة بين الطرفين؛ لا يمكن

---

(1) شهد القرن العاشر، الفترة الزمنية للانتشار الواسع للسيطرة البيزنطية، في سنة 364هـ/ 975م زحف يوحنا تسيمسكيس حتى وصل إلى القرب من القدس.

(2) سورة الإسراء، الآية 71.

(3) سورة مريم، الآيتان 71 ـ 72.

(4) Susanne Diwald: *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Entzyklopaedie Ichwan as-Safa* (III), Wiesbaden 1975, 142f.

عملية معارضة لله. بالمقابل أصبح التصور الغنوصي عن النفس الأمَّارة بالسوء، التي يتطرق الحديث إليها في سورة يوسف، حجَّة اعتمدت عليها الصوفية لتبرير الممارسات الرامية إلى الزهد وإلى قهر الأنا. مع ذلك لا يمكن تسمية الخلفية التي ينطلق منها، مثلاً، فخر الدِّين الرازي أو محيي الدِّين بن عربي، للتأمل في إمكانات تنقية الأنا، لا يمكن تسميتها غنوصية. ذلك أنَّ المقصود هو تحرير النفس أو الأنا من التشابكات مع الواقع الظاهري المدرك بالحواس لهذا العالم لكي يتوضح للزاهد عمل الوجود الجاري تحت السطح الخارجي للظواهر. فالإنسان لا يحتاج إلى الإنقاذ من سجن هذه الدُّنيا، وإنَّما فقط إلى الإنقاذ من شرنقة إدراكها الحسي ومن معالجتها الذهنية: عندئذٍ يصبح واضحاً له أنَّ الخلاص في الآخرة موجود تحت الفوضى السائدة في هذه الدُّنيا. من الصعب اعتبار هذه الأفكار أفكاراً غنوصية؛ كان ابن عربي يرى فيها، حسب اعتقادي، وبحق نوعاً من الإكمال لرسالة النبي[1].

عندما نعود إلى القرن العاشر سنجد أفكاراً ذات صيغة غنوصية ظاهرة بكل وضوح. من الأدلة المعبرة عن ذلك رسائل من يسمون «إخوان الصفا» في البصرة وهي بالمعنى الواسع تجميع لأفكار عن الكون تتداخل فيه وجهات النظر الإسلامية مع أفكار الفلسفة القديمة ومع التصورات الغنوصية. مجرد تصنيف البشر إلى عارفين وجهلة، حسبما جاء في هذه الرسائل، يمكن اعتباره دليلاً على التأثير الغنوصي. ونحن نجد هذه الأفكار، كما سنرى لاحقاً، لدى بعض التيارات الشيعية أيضاً في ذلك الزمان، وفيما بعد لدى فيلسوف كابن رشد. وفي هذه الحالة من الصعب أن نوضح إلى أي مدى يمكن اعتبار عنصر الفكر الغنوصي، هنا فصل الناس إلى عوام ونخبة، معبّراً عن تبني ملامح أساسية للغنوصية.

عند ابن رشد لا تشكل الغنوصية سوى إضافة بين إضافات كثيرة. ومن الممكن إظهار هذه الحالة بعرض التحويل الإسلامي للنظرة إلى النفس المحتاجة

---

(1) للأسف يستعمل تعبير «الغنوصية» في كثير من الأحيان للتعبير بطريقة غير نوعية كلياً عن صيغ معيَّنة ظهرت في أواخر العصر الوسيط لفكرة «وحدانية الوجود».

لأبيه وأخيه تلقَّى هو أيضاً تعاليمهم بالرُّوح والعقل، ولكن دون أن يقرّ كل هذا في داخله. كما أنَّ محاولات كسبه أيضاً إلى اعتناق الأفكار الإسماعيلية لم تثمر. بعد ذلك كلّف أبوه بائع خضار كان يعرف فن الحساب الهندي بإعطائه الدروس، وفي وقت لاحق جلب له إلى البيت معلماً في الفلسفة لم يكن كما يبدو يميل إلى الأفكار الإسماعيلية[1].

وعلى أيِّ حال فإنَّ عقيدة الشيعة الإسماعيلية المحشوة، كما سنوضح الآن، بالأفكار الغنوصية كانت معروفة جيداً لدى ابن سينا وإن كان يتنصّل في مذكراته من الإسماعيليين. ولكن إلى أي مدى بقي فعلاً في كتاباته الكثيرة بعيداً عن التعاليم الإسماعيلية، التي كان الدعاة الإسماعيليون قد نقلوها إلى أبيه وأخيه، فهذا أمر يحتاج إلى شرح معمَّق[2]. وفي كُلِّ الأحوال فإنَّ هناك إمكانية أن تكون التصورات الغنوصية قد وجدت نصيباً لها في تشكّل علم الكلام الإسلامي في أوج وأواخر العصر الوسيط، وأنَّ هذا النصيب كان الأهم في فكرة وحدانية الوجود، وكان الأبعد عن تلك التصورات في تبنيه لفكرة الدمج بين عالم الحياة الدُّنيا وعالم الآخرة.

إنَّ الخليط الموجود في رسائل إخوان الصفا بين الأفكار الإسلامية والغنوصية والفلسفية كان يعتبر مميزاً للمذهب الإسماعيلي إلى درجة أنّ المرء يمكن أن يتوقع أنَّ مؤلف تلك الرسائل كان شيعياً إسماعيلياً[3]. وبالفعل كانت الإسماعيلية في القرن العاشر مجمعاً تصب فيه أساطير الخلاص الغنوصية والتصورات الكوسمولوجية، التي كانت قد ظهرت جزئياً في فروع الشيعة المتطرفة الأقدم، لكنَّها تشابكت الآن مع الأفكار الفلسفية المنقولة من العصر القديم.

---

(1) William E. Gohlman: *The Life of Ibn Sina*. Albany 1974, 18- 20.

(2) Dimitri Gutas: *Avicenna and the Aristotelian Tradion*. Leiden 1988, 192f.

يبدو أنَّ ديميتري غوتاس اقتنع بقول ابن سينا أنّه يتأثر بالإسماعيلية الذين كانوا يترددون على بيت أهله. ولكن هل يجوز أن نقبل بهذا القول تجاه هذه المسألة المعقدة دون العودة إلى كتابات ابن سينا؟

(3) Diwald: *Arabische Philosophie und Wissenschaft*, 9 -14.

فهم أحدهما دون الآخر، ولا يمكن أن يوجد أحدهما دون الآخر. «معرفة العالم الآخر تقوم في الحقيقة على معرفة هذا العالم لأنَّهما كلياً ينتميان إلى نوع النسبية». ومن يعرف العالم، يدرك أيضاً في الوقت نفسه العالم الآخر لأنَّ كلاً منهما مرتبط بالآخر. فهذا العالم هو الشيء الأول الذي نراه وبالتالي أيضاً الموضوع الأول لعلمنا. ونحن ندرك حالات أجسامنا وحالات من هم من نوعنا «قبل أن نتعرف على أرواحنا، ونرى عالمها، ونتعرف على من هم من نوعها ونشعر بمتعة أشيائها التي لا تدرك بالحواس. لأنَّ كل هذه الأمور لا تترسخ في أرواحنا إلَّا بعد انفصالها عن أجسامها، وذلك مثلما أنَّ إدراكاتنا الحسية لا تتشكل إلَّا بعد ولادة أجسامنا. وذلك لأنَّ انفصال الرُّوح عن الجسد هو ولادتها، مثلما أنَّ انفصال جسم الجنين عن رحم الأُمّ يشكل ولادة الجسم»[1].

الأرواح المنفصلة تغادر العالم المادي، بيت الموت، وتعود إلى العالم غير المادي، بيت الحياة. «لقد هدّد الله الكفَّار بأنَّه سيحيي أجسادهم لكي يواجههم بكذبهم ويحاسبهم على أفعالهم الشريرة. وبشّر المؤمنين بإعادة أرواحهم إلى الحياة وبإيقاظ عقولهم لكي يحاسبهم على أفعالهم الخيِّرة ويجزيهم على تصرفاتهم. وهكذا لا تنتمي، يا أخي، إلى أولئك الذين ينتظرون إيقاظ الأجساد وانبعاث الأجسام. بل احرص على أن تكون من الذين ينتظرون إيقاظ الأرواح ويصلون إلى عالمها الرُّوحي في البيت الذي تتخذ فيه الحياة الحقيقية مقرّها الثابت، في عيش هنيّ إلى الأبد مع الأنبياء والصالحين والشُّهداء والأتقياء. وأي صحابة طيبين هم هؤلاء!»[2].

على طريق آخر غير الطريق الذي سلكناه في الفصل السابق اقتربنا مرة أخرى من مشكلة تأثير ابن سينا في داخل علم الكلام الأشعري. فهل تأثرت أفكاره في بعض ملامحها أيضاً بالأفكار الغنوصية؟ فهو يكتب في مذكراته أنَّ أباه قد انتسب إلى الشيعة الإسماعيلية. وبفضل التعليمات التي أعطاها العملاء الشيعة

(1) سوزان ديفالد Susanne Diwalod: المصدر نفسه، ص314.

(2) سوزان ديفالد Susanne Diwald، المصدر نفسه، ص330 وما بعدها.

الإسلامية. ويقول عبد الله بن حرب: إنَّ العبادة تنتهي في نهاية الدورة الأخيرة. كان لهذه الآراء وقع صادم لدى بقية المسلمين. إذ كانوا يتهمون الشيعة المتطرفين بأنَّهم يدعون إلى الفوضى وبأنَّهم يرتكبون أسوأ القباحات. وجّهت هذه الاتهامات إلى مختلف الجماعات التي كانت تتبنَّى أفكاراً غنوصية حتى ولو كانت لا تتبنَّاها بمثل تلك العلنية كما يفعل أتباع عبد الله بن حرب. كما أنَّ فكرة وحدانية الوجود أيضاً تبنَّت فكرة إلغاء الشريعة، ولكن ليس في نهاية الزمان أو تحت حكم إمام منقذ، وإنَّما هنا والآن.

تفيد أقدم المصادر التي تتحدث عن الشيعة الإسماعيلية بأنَّهم هم أيضاً يقسمون تاريخ العالم بكامله إلى سبع مراحل. وكل مرحلة تنسب إلى أحد الأنبياء الكبار. وهم يفكرون في هذا الصدد في ﴿أُوْلُواْ ٱلْعَزْمِ﴾[1] المذكورين في القرآن ولكن دون أي توضيح. وحسب المعتقدات الإسماعيلية تتألف هذه المجموعة من الأنبياء من: آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمَّد، وأخيراً المهدي المنتظر الذي لم يظهر بعد. وهم يسمونهم «النطقاء» لأنَّ كلاً منهم جلب للبشرية عقيدة موحاة له من عند الله. وكانت المجموعات الناشطة سياسياً ضمن هذه الشيعة الإسماعيلية تؤمن بأنَّ ظهور النبي الأخير، المهدي، قريب جداً وأنَّ عليهم تهيئة الجو لظهوره بقوَّة السلاح[2]. أما الستة الأوائل في سلسلة السبعة فهم فقط ناقلون للحقيقة الظاهرة لما جاء في «التنزيل». وأما حامل الوصية لكل نبي فيجلب الحقيقة «الباطنية» و«التأويل» الصحيح. والنبي الأخير، المهدي سيكشف المعنى الباطني مرة وإلى الأبد.

تتوجه توقعات الجماعة الأخروية نحو مجيء المهدي. «عندئذٍ سيظهر لهم جبرائيل على جواد مبقع عيناه تشعُّ بالنُّور وعلى ظهره سرج من نور؛ وهو يرتدي مصفحة من النُّور وقلنسوة من الحديد ويحمل في يده رمحاً من النُّور... وفي

---

(1) سورة الأحقاف، الآية 35.

(2) Heinz Halm: *Kosmologie und Heilslehre der fruehen Ismailiya*, Wiesbaden 1968, 20f.

تقسم تعاليم الخلاص الغنوصية للفرق الشيعية المبكرة مسيرة الكون إلى سبع مراحل (دورات) يوجد في بداية كل دورة منها آدم. «بقي آدم الأول وخلفه من بعده خمسين ألف سنة على الأرض حيث كان أبناء آدم يعيشون ويموتون ويتتابعون جيلاً بعد جيل وتنتقل أرواحهم من هيئة إلى أخرى. (كان أتباع شخص اسمه عبد الله بن حرب المتوفى سنة 132هـ/ 750م) يقولون: بأنَّ هذا يحدث حسب الفرق بين الطائعين والمذنبين. وفي كل مرة، عندما تنقضي الخمسون ألف سنة، يصبح الطائعون ملائكة ويصعدون إلى سماء هذا العالم. أما المتمردون فيصبحون مخلوقات بهيئات مشوهة، لا يهتم بها الله إطلاقاً، ويدفنون تحت الأرض. وكانوا يقولون: بأنَّ هذا تؤكده كلمة الله في الآية: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّنَ ٱلْقُرُونِ يَمْشُونَ فِى مَسَٰكِنِهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ ۖ أَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾[1]. وكانوا يقولون: بأنَّ النمل والخنافس والصراصير، التي تتحرك في بيوتهم، هي أولئك الذين أهلكهم الله في الأزمان السابقة وحوَّلهم وزرع أرواحهم في أجسام هذه المخلوقات الوضيعة». بعد ذلك يبعث آدم ثان يحدث معه ومع خلفه الشيء نفسه؛ الناجون من الدورة الأولى يخلون السماء السفلى للناجين من الدورة الثانية ويصعدون إلى السماء التالية الأعلى. أما الملعونون من الدورة الأولى فيدحرهم الملعونون من الدورة الثانية إلى الأرض التالية الأسفل. وهكذا تتتابع الأمور حتى انتهاء الدورات السبع[2].

يتولى علي والأئمَّة في هذه الأسطورة مهمة المخلِّصين أو الشفعاء. فهم يظهرون فيها كرسل نورانية يوضحون للأرواح المأسورة على الأرض سبل خلاصها. وطاعة هؤلاء الأئمَّة تكفِّر عن الناس الخطيئة البدئية التي بسببها أُسقطت الأرواح في هذا العالم المادي. ومن يكون مطيعاً للأئمَّة يمكن أن يتحرر من الوجود الجسماني. وبذلك يتحرر المرء في الوقت نفسه من الالتزام بالقوانين

---

(1) سورة السجدة، الآية 26.

(2) Heinz Halm: *Die Islamische Gnosis*. Zuerich, Muenchen 1982, 72f.
بالمناسبة تجدر الإشارة إلى أنَّ الاتجاهات الإسلامية الغنوصية كانت تؤمن أيضاً بالتناسخ، أي انتقال الرُّوح من مخلوق إلى آخر.

للقمر والشمس والكواكب تشكل آلية عملاقة لتنقية الضوء الذي سقط في هذا العالم، عالم المادة والظلمة.

في القرن العاشر أسس عبيد الله المهدي (فترة حكمه 296 ـ 322هـ/ 909 ـ 934م) الدولة الفاطمية. وفي القرن نفسه تمَّ إدخال الإرث الغنوصي إلى العقيدة الإسماعيلية تحت تأثير الأفكار الأفلاطونية الجديدة. صحيح أنَّ الأفلاطونية الجديدة تتضمن ملامح مشتركة مع الغنوصية، وذلك عندما تنسب للعالم الأرضي نوعية وجودية منخفضة لأنَّ فيض الوجود الذي يحدث على درجات متعدِّدة يكون هنا فعالاً فقط في انشقاقاته التي لا حصر لعددها. لكن هذا العالم الأرضي هو، على أيِّ حال، فيض للواحد؛ وعملية الفيض هي ليست خيّرة ولا شريرة؛ فهي تحدث بالضرورة وهي بالتالي حيادية القيمة. ولذلك فإنَّ هذا العالم ليس ظلاماً مطلقاً. وهكذا تخفف اللعنة الغنوصية لهذا العالم، عالم الحياة الدُّنيا، كما جاء في المقاطع المذكورة أعلاه من رسائل إخوان الصفا. وتجدر الإشارة إلى أنَّ الأفلاطونية الجديدة ثبت أنَّها مفيدة للإسماعيلية لأسباب دينية سياسية أيضاً. ذلك أنَّ تقسيم تاريخ العالم إلى نظام محدَّد وثابت من المراحل (الدورات) التي تعيَّن خلالها أن تعتمد الدورة الحالية الزمن الدقيق لظهور المهدي، أصبح لا لزوم له، لا بل ومزعجاً، في اللحظة التي تعيّن فيها على خلفاء الخليفتين الفاطميين الأولين، اللذين احتفي بهما كحاكمين لنهاية الزمان، أن يبرروا خلافتهم. وبتبني تصورات أفلاطونية جديدة صار من الممكن اعتبار «الإمام» المقيم في القاهرة كائناً ذات قدرات فوق بشرية [1]. دون ربط فترة حكمه بانتهاء دورة محددة. والدعاة الإسماعيليون الذين عرفوا كيف يخلطون بلباقة الأفكار الأفلاطونية الجديدة مع الأفكار الغنوصية [2] كانوا مطلعين ثقافياً على أفكار زمانهم. وصحيح أنَّهم ساهموا

---

(1) Nagel: *Staat und Glaubens gemeins chaft*, Bd. I, 247ff.

(2) تعود دراسة مستفيضة عن حياة أحد الدعاة الفاطميين، لكنَّها لا تذكر المضمون الديني الفلسفي للتعاليم إلَّا جانبياً، إلى ڤيرينا كلِمّ: المؤيد في الدِّين.

Verena Klemm, *Die Mission des fatimidischen Agenten,* inshiras Frankfurt, M. 1989.

رأس الرمح يكمن النصر، وفي وسطه الرعب، وفي مقبضه الظفر؛ وقبضته من نور العرش الإلهي...»[1].

كما في جميع الأنظمة الغنوصية تحتل لدى الإسماعيليين أيضاً قضية خلاص الرُّوح البشرية مركز الاهتمام في تفكيرهم. وهم يحاولون إرجاع هذه النظريات الغنوصية إلى آيات قرآنية، الأمر الذي لا يتحقَّق دوماً بصورة مقنعة. فقد جاء في سورة الفرقان: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا * ثُمَّ قَبَضْنَـٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾[2]. جاء في أحد النصوص الإسلامية القديمة في تفسير هاتين الآيتين ما يلي: «المقصود هو اكتمال الصيرورة والتوجيه بواسطة قوَّة الشمس وما لها من تأثير ـ أي إنَّ القمر يستقبل منها وأنَّ ضوءه يزداد بواسطتها، وأنَّه عن طريق استقبال قوَّة المصور يتكامل، ينمو، يتوجَّه نحو وجهه الكامل، ثم يتناقص مرة أخرى بعد الاكتمال، ثم يتضاءل ويختفي، إلى أن يعود مرة أخرى إلى مواجهتها ويدخل في نورها. وهو ذاته لا يملك قوَّة يستقبل بها الضوء والسطوع، ولا قوَّة يخضع بواسطتها للتناقص والزوال، بل إنَّ الشمس تتخلَّى، عندما يتحد معها، ويقف في مواجهتها ويدخل تحتها، عن جميع الأرواح البشرية الناشئة عن تركيبات الأفلاك وعن القوى المادية الأرضية، والتي صعدت إليه، لأنَّ هذه الأرواح وروح العقل غير المحسوسة تتجاذب كما الحديد المغناطيسي، بحيث إنَّ روح العقل تقف فوق الأفلاك وفوق النُّجوم الموجِّهة، بينما تبقى الأرواح البشرية المتشكلة من التركيبات في الأسفل. بعد ذلك تنقلها الشمس حسب قوَّة تصرفها وفعلها إلى مجال المشتري والزهرة. وبالطريقة ذاتها تبقى بعد ذلك إمَّا معلَّقة في بقية المجالات الجوية، أو تتابع صعودها نحو الأعلى»[3] هذا الوصف لصعود الرُّوح له ما يوازيه في المانوية. المجالات الجوية

---

(1) هاينتس هالم، المصدر نفسه، ص29.

(2) سورة الفرقان، الآيتان 45 ـ 46.

(3) هاينتس هالم، المصدر نفسه، ص110.

Geo Widengren: *Mani und der Manichaeismus*, 59.

وغيرهم من الجماعات المنشقة التي لم تزل تقاليدها مستمرة حتى اليوم في الهند [1]. وفي كثير من هذه الفرق تمارس السرية الشديدة في العقيدة والسلوك تجاه الغير.

وتتخذ التعاليم في كثير من الأحيان طابعاً غريباً، وهذا ناجم أيضاً، بالتأكيد عن الانغلاق. كمثال نود عرض اقتباسين من نصوص غنوصية للإسماعيليين المتأخرين «يأتي البشري في الإمام من النفسي المتسامي لجميع المؤمنين الذي كان قد دخل في النباتات عن طريق عالم النُّجوم ومنها عن طريق التغذية في الإمام الحالي. وهذا ينجب الإمام الجديد بواسطة عمل طبيعي ولكنَّه مدار من مسيّر الأكوان بنقاء لا عيب فيه، بينما تربط مشيئة العقل الأوَّل بواسطة العاشر معابد النُّور الإلهي مع ذلك البشري المولَّد، والذي حتى ذلك الحين محفوظاً عند «الباب» [2]. وقد جاء في الآية: ﴿ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ﴾ [3]. وجاء في قصيدة عن الحسين: «أنت لم تقتل وإنَّما ظهرت في أعين الخصوم أعضاء كانت مشابهة لتلك»: فالأرواح غير المادية ومعابد النُّور السامية لا يمكن أن تقتل أو تصلب ولا أن تموت، وإنَّما فقط أغلفة الجسد من اللحم والدم التي هي فقط شبيهة بمعابد النُّور غير المادية [4].

كانت الغنوصية عاملاً محفزاً لتطور العقيدة الإسلامية، لا بل ولنشوء هذا الدِّين على الإطلاق. بالنسبة للمذهب السُّنيّ، الذي وجدت فيه الغالبية العظمى من المسلمين منذ القرن التاسع ضالتها، فقدت الأفكار الغنوصية منذ نهاية

= Werner Schmucker: *Krise u. Erneuerung in libanesischen Drusentum*. Nonn 1979.

(1) هالم: المصدر نفسه، ص47.

(2) لدى الشيعة المبكرة نجد فكرة: علي باب العلم الذي يضمن الخلاص يوم القيامة، لا بل والباب إلى اليوم الآخر نفسه (ناغل، **الهداية والخلافة**، ص185). كما أنَّ سيِّد علي محمَّد (1236 ـ 1266هـ/ 1821 ـ 1850م) من شيراز، الذي جاء قبل مؤسس المذهب البهائي، يسمي نفسه «الباب».

(3) سورة النساء، الآية 157.

(4) Rudolph Strohmann: *Gnosis-Texte der Ismailiten*. Goettingen 1943, 20f, 43

في نشر أفكار أواخر العصر القديم بين المسلمين، لكن الفلسفة، التي سخَّروها لخدمة أغراضهم، أصبحت لهذا السبب بالذات مكروهة في أعين كثير من السُّنيين.

قام الغزالي بكتابة بحث ضدّ الإسماعيليين ـ وهو يسمي هؤلاء الشيعة «الباطنية» للوحي ـ على خلفية الاغتيالات الإسماعيلية للحكَّام السُّنيين والشخصيات البارزة السُّنيَّة ولتأسيس دولة الحشاشين في حصن ألموت[1]. لكن هذا البحث الهجومي لم يكن في مستوى التعاليم الإسماعيلية ذات المستوى الثقافي الرفيع. فقد شنّ الغزالي، بصورة خاصة، هجوماً على القول: بأنَّ الأئمَّة معصومون عن الخطأ وبأنَّهم ينقلون إلى أتباعهم التأويل الصحيح الوحيد لنصوص القرآن. كما وحاول دحض الادعاء بأنَّ الخليفة الفاطمي في القاهرة «إمام» خال من الذُّنوب[2]. ويقول الغزالي في بحثه: إنَّ قول الإسماعيليين بالبعث بعد الموت وبعدم فناء الرُّوح فيه كثير من القواسم المشتركة مع أفكار «إخوان الصفا». وبصورة عامة اعتبر الغزالي الإسماعيلية تياراً لا يحمل إلّا ظاهرياً صبغة شيعية، أما حسب أهدافها الداخلية فهي خليط من القطع المتفرقة من الفلسفة ومن الثنائية ترمي إلى زرع بذور الشك والكراهية ضدّ العقيدة السُّنيَّة[3].

بعد انتهاء الخلافة الفاطمية في سنة 565هـ/ 1170م تراجع المذهب الإسماعيلي إلى طوائف عديدة متفرقة. نذكر منها، إلى جانب العلويين، الذين شكّلوا تعاليمهم بشكل صحيح الآن[4]، أي بعد سقوط الدولة الفاطمية، الدروز[5]

---

(1) Bernard Lewis: *The Assasins. A. Radical Sectim Islam*. London 1967

(2) Ignaz Goldziher: *Die Streitschrift des Ghazali gegen die Batiniyya Sekte*. Leiden 1916, 52 - 60.

(3) Ignaz Goldziher: المصدر نفسه، ص47.

(4) Heinz Halm: *Die Schia*. Darmstatt 1988, 172f

(5) بخصوص الوسط الذي نشأ فيه المذهب الدرزي انظر:

Josef Van Ess: *Chiliastisde Erwartungen und die Versuchung der Goettlichkeit*, .1977

بخصوص تاريخ الدروز انظر: =

الفصل الثامن

الإيمان الإسلامي الصحيح

الخلافة الفاطمية طابع التحدي الذي يؤخذ على محمل الجدّ. أما في الجماعات المتفرقة، كالدروز مثلاً، الذين يشك الجانب السُّني في انتمائهم إلى الإسلام، فلم يزل التديُّن الغنوصي مستمراً. ويبدو أنَّ الشواهد المذكورة آنفاً تشير إلى أنَّ تلك الاتجاهات الطائفية الفرقوية قد تراجعت جزئياً عن اختراق الأفكار الأفلاطونية الجديدة للغنوصية الإسلامية والذي حدث في القرن العاشر. وفي تعاليم وحدانية الوجود وفي تيارات مشابهة، وأيضاً في التيوزوفيا الاثني عشرية في إيران في مطلع القرن السابع عشر[1]، لم تزل مجازية النُّور الغنوصية حيَّة، ولكن دون اعتبار هذا العالم سجناً مظلماً كما تفعل الغنوصية.

---

(1) هاينتس هالم: **الشيعة**، ص118 وما بعدها.

1. المذهب السُّنيّ كعقيدة للأكثرية:

كانت المذاهب الإسلامية التي نشأت خلال العهد الأموي تختلف عن بعضها في تصوراتها عن جوهر الهداية وعن تفسير التاريخ الإسلامي المبكر المرتبط بهذه التصورات. كان الشيعة بفروعهم المختلفة يميلون إلى تمييز علي وأنصاره الأوائل وذرِّيَّته من بعده عن بقية المسلمين بصورة متزايدة مع مرور الزمن. وصاروا يشتمون غالبية الصحابة الذين لم يقفوا إلى جانب علي خلال العقود الأولى بعد وفاة محمَّد، لا بل ويتهمونهم بأنَّهم ليسوا مسلمين. وكانوا يرون أنَّ الإيمان بالإمام المنحدر من ذرية علي هو الشيء الوحيد الذي يضمن الخلاص يوم القيامة. لم يبقَ بعيداً عن هذا التضييق في الإيمان، وعن رفض الجزء الأكبر من التاريخ الإسلامي واعتباره سلسلة من الأفعال المخالفة لأوامر الله إلَّا الشيعة الزيديون[1]. ولكن لما اكتسبت تصوراتهم مزيداً من التأثيرعلى سياسة الدولة في عهد المأمون (فترة حكمه 197 ـ 218هـ/ 813 ـ 833م) وعدد من الخلفاء الذين جاؤوا بعده، لم تترك بقية الاتجاهات الشيعية طريق التشرذم ولم تتوقف انتصارات المذهب السُّنيّ. كما أنَّ القرنين ونصف القرن من الحكم الفاطمي، أي الشيعة السبعية، في مصر وفي أجزاء من سورية وفي شمال إفريقيا، لم تؤدّ إلى التراجع عنه. صحيح أنَّ الدعاة الإسماعيليين كانوا يحققون نجاحات في أوساط المثقفين وأيضاً في أوساط الحكَّام، لكنَّهم لم يحققوا نصراً للشيعة في أوساط الجماهير. بل بالعكس، فإنَّ المذهب السُّنيّ حقَّق في القرنين العاشر والحادي عشر، بفضل إنجازات رجال متميزين كالأشعري والجويني، انتصارات

(1) انظر أعلاه، ص95.

فهذا لا يدعو إلى العجب؛ إلّا أنَّ الانتماء إلى صفوف المؤمنين الحقيقيين يتطلب تضحيات واسعة: «ما أنكرت العلماء من الشبهة فهو منكر واحذروا البدع كلها»[1]. وبحث التعاليم الدينية بتطبيق معايير العقل غير جائز. ولقد سبق ورأينا كيف أنَّ الجويني السُّنيّ قد تجاوز في القرن الحادي عشر تحريم علم الكلام المنطقي، أي المستند إلى العقل البشري، بأن أعلن جميع المعارف التي يتوصَّل إليها الإنسان بأنَّها «ضرورية»، أي إنَّها مهداة من الله وحده[2]. «لا تشاور أحداً من أهل البدع فِي دينك ولا ترافقه فِي سفرك»، هذا ما يقوله أحمد بن حنبل في تأكيده للتحذير من التأمُّل العقلي في مسائل الدِّين. هذا هو التنازل الأول الذي ينبغي على المؤمن تقديمه. والتنازل الثاني يكمن في التخلي عن كل أمل خلياستي[3]، أي عن كل أمل في زوال الظلم نهائياً من على الأرض، والذي تحاول اتجاهات شيعية مختلفة استغلاله مرة بعد أخرى بالتمرد على النظام القائم. ذلك أنَّ الخلياستية التي تنادي باستحضار وتخليد الزمن الأول الخالي من كل سوء ومن كل شر هي فكرة خاطئة في المجتمع. إذ إنَّ الحلم بنهاية التاريخ والقضاء على النظام المخالف لأوامر الله وظهور المهدي المنتظر قبل يوم القيامة وإبادة المعارضين الأبالسة، هو من الأمور الموعودة فعلاً ولكن هذا الوعد لا يجوز أن يكون هنا والآن سبباً في القيام بتحركات انقلابية ضدّ النظام القائم. «ولا عين نظرت بعد النبي ﷺ خيراً من أبي بكر الصديق ﵁ ولا بعد أبي بكر عين نظرت خيراً من عمر ولا بعد عمر عين نظرت خيراً من عثمان ولا بعد عثمان بن عفان عين نظرت خيراً من علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين قال: أحمد هم والله الخلفاء الراشدون المهديون وأن نشهد للعشرة بالجنة وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف الزهري وأبو عبيدة بن الجراح ومن شهد

---

(1) عن «**البدعة**»، انظر ص110 أعلاه.

(2) انظر أعلاه ص227.

(3) الخلياستية: Chiliasmus وبالإنكليزية Chiliasm: العقيدة الألفية: الإيمان بالعصر الألفي الذي سيملك فيه المسيح على الأرض بعد عودته ويكون العالم خالياً من الشرّ.

في المجال الديني وتولوا على الصعيد السياسي القيادة في العالم الإسلامي. ذلك أنَّ الخلافة العباسية تبنَّت العمل على الحفاظ على السُّنَّة النبوية والسلاجقة الذين جاؤوا من الشرق أعطوا سلطنتهم الشرعية بصفة كونهم يديرون شؤون الخلافة السُّنيَّة. ولذلك بقي المذهب الشيعي مذهب الأقلية لكنَّه كان يشكِّل ثقلاً في بعض المناطق ومنها، على سبيل المثال، العاصمة بغداد حيث كان شيعة علي يسيطرون على بعض الأحياء ويخوضون مراراً وتكراراً معارك مع الأحياء السُّنيَّة المعادية[1].

اتخذ أحمد بن حنبل (المتوفى سنة 241هـ/ 855م) موقف الحياد من كره الشيعة لصحابة النبي ولم يذكرهم بأيِّ سوء ورفض التدخُّل في الصراع القائم بين خلفاء محمَّد. وكان صحابة النبي قد وضعوا في مرتبة الحافظين لتفاصيل طريقة الحياة الإسلامية الأولى التي ينبغي على المسلمين اللاحقين تبنِّيها لكي يضمنوا النجاة يوم الحساب في الآخرة[2]. وبذلك يتبنَّى المذهب السُّنيّ مبدأ التسامح عن كل ما جرى في الماضي ويشمل هذا أيضاً عليّاً وأنصاره: فعلي هو من الأبطال المدافعين عن النبي وهو ابن عمّه وزوج ابنته وأدَّى بعد وفاته أيضاً كثيراً من الخدمات الجليلة للإسلام. وبذلك فإنَّ حُبّ علي وجميع أفراد عائلة النبي يتوافق مع المذهب السُّنيّ[3]. أما اعتبار علي المخلّص والشفيع والمفسّر الوحيد للتعاليم الحقيقية التي جاء بها الوحي الإلهي فهذا وارد!

يعدّ أحمد بن حنبل مؤسساً لمذهب تتوفر فيه الشروط لجعل المسلمين يثقون بالأريحية السُّنيَّة[4]. وأن ترفض بعض التعاليم الخاصة المعتزلية والشيعية

---

(1) تيلمان ناغل: **حصن الإيمان**، ص48 وما بعدها

T. Nagel: *Die Festung des Glaubens*.

(2) انظر أعلاه، ص148 وما بعدها.

(3) تيلمان ناغل:

T. Nagel: Das Problem der Orthodoxie im fruehen Islam in: *Bonner Orientalische Studien*, Bonn 1973.

(4) انظر أعلاه ص185 ـ 186، المثال القديم الحميدي.

بين هذا العالم والعالم الآخر حسبما جاءت بها الرسالة النبوية لم يكن من الممكن قبولها، عند النظر إلى التفاصيل، إلّا مع تحميل الإيمان أقصى درجات الجهد؛ فإذا ما كانت الأقوال الدينية عن مجال «الغائب» عامة وغير واضحة ـ وهذا ما كانت ترمي إليه العقلانية في ميتافيزيقيا (علم ما وراء الطبيعة) ذلك الزمان ـ عندئذٍ كان الجهد المبذول أقل. ولكن ماذا كان سيبقى من قيمة تلك النصوص الواردة في القرآن والحديث؟ فإذا ما طرح مضمونها للنقاش والتمحيص يبقى رأي أحمد بن حنبل «الأخذ بها كما هي دون أي نقاش» الحل الوحيد. فهي كانت معقولة فقط بالنسبة إلى غايتها أي إلى منع أي نقاش حولها، لأن أي نقاش يدور حولها لا يمكن أن يؤدِّي إلى نتيجة مرضية للعقل وذلك لأنَّ ما يجب مقارنته مع بعضه لا يمكن مقارنته بسبب جهلنا بـ«الغائب». ولذلك يعتمد المذهب السُّنيّ على إجماع واسع قدر الإمكان يعتبره هو الإسلام[1] ويتمسك بإلزام العقل البشري بمضمون هذا «الإسلام». فلا يكفي أن نجعل العقل يدافع عن التناقضات؛ بل إنَّ المطلوب هو أن نضع حججاً عقلية على أنَّ «الإسلام» المناقض للعقل في بعض الجوانب يُجسِّد الهدف الأعلى لكل معرفة بشرية[2]. فالعقل يجب أن يعقل نفسه بنفسه ويقدم حججاً عقلية على أنَّ اعتبار الإسلام صحيحاً أفضل من الفهم.

في مقال مختصر للتعاليم الدينية السُّنيَّة كُتب في القرن العاشر ما يلي: ««اعلم ـ رحمك الله ـ أنه ليس في السنة قياس ولا تضرب لها الأمثال ولا تتبع فيها الأهواء وهو التصديق بآثار رسول الله ﷺ بلا كيف ولا شرح ولا يقال: لمَ؟ ولا: كيف؟ فالكلام والخصومة والجدال والمراء محدث يقدح الشك في القلب وإن أصاب صاحبه الحقّ والسُّنة. واعلم أن الكلام في الرب تعالى محدث وهو بدعة وضلالة ولا يتكلم في الرب إلا بما وصف به نفسه عز وجلِ في القرآن وما بيَّن رسول الله ﷺ لأصحابه وهو جلّ ثناؤه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[3] ربنا أول بلا متى

---

(1) في القرن العاشر تشكّل إجماع واسع حول ما هو الإسلام.

(2) ناغل، **قلعة الإيمان**، Nagel: *Die Festung des Glaubens*, 384.

(3) سورة الشورى، الآية 11.

النبي ﷺ له بالجنة شهدنا له بالجنة... أحبوا أهل السُّنة على ما كان منهم أماتنا الله وإياكم على السُّنة والجماعة ورزقنا الله وإياكم اتباع العلم ووفقنا وإياكم لما يحبه ويرضاه»[1].

بهذه الأفكار ذات اللون الواحد المقيّدة للعقل والداعية بخوف إلى قبول التعاليم الدينية والشريعة دون أي مناقشة أو اعتراض ورفض كل أفكار خلياستية، حقق المذهب السُّني انتصاره الكبير الأول على المسرح السياسي. ولقد أعطى الخليفة المتوكل (فترة حكمه 232 ـ 247هـ/ 847 ـ 861م) السُّنيين نفوذاً في البلاط كذلك النفوذ الذي كان المعتزلة يتمتعون به في السابق. لكن الانقياد الكامل للخلفاء العباسيين للمذهب السُّنيّ لم يحدث إلّا في مطلع القرن الحادي عشر. وحسب المصادر التي وصلتنا تشكّل حتى ذاك الوقت، بصورة خاصة بين تلاميذ وتلاميذ تلاميذ أحمد بن حنبل في بغداد تصور واضح المعالم عن مضمون الإيمان الصحيح.

وكان أحمد بن حنبل قد طالب في جداله مع تعاليم المعتزلة عن صفات الله بأخذ أقوال القرآن كما هي دون أي نقاش. فما هو المقصود فعلاً بأيدي الله وبوجه الله فهذا أمر لن يدركه الإنسان أبداً، ولذلك عليه ألّا يطرح تكهنات حول هذا الموضوع. ولكن بهذا التحريم لم يحرّم، كما يقول أحد الحنابلة في القرن العاشر، استعمال العقل بحدِّ ذاته، بل بالعكس فإنَّ الحكم يوم القيامة سيكون حسب كمال أو نقص عقل الشخص المقدم للحساب. فقط في قضايا الإيمان يكون في أغلب الأحيان ضاراً اتباع العقل[2].

الشيء المطلوب بهذا الخصوص هو حماية النصوص المقدَّسة، القرآن والأحاديث النبوية التي كانت قد جمعت في مسندات معترف بها، من أي نقد. إذ إنَّ الاطلاع السطحي على هذه النصوص يُبيِّن كم هي متناقضة الأقوال وكم هي كبيرة التنازلات التي ينبغي على العقل تقديمها لكي يقبل بها. ذلك أنَّ الصلة الوثيقة

---

(1) ابن أبي يعلى: **طبقات الحنابلة**، تحرير الفقي، القاهرة 1952م، الجزء الأول، ص342 ـ 345.

(2) Henri Laoust: *La Profession de foi d'Ibn Batta*, Damaskus 1958, XXX

من التعاليم والرؤى ممّا عرّض وحدة الأُمَّة للخطر. ولذلك صار من الحكمة والضرورة الإجماع على رأي موحد عن ما هو «الإسلام» بصرف النظر عمّا إذا كان هذا الإسلام يُشكِّل مركّباً عقلانياً أم لا. ولماذا يجب أن يعتبر صحيحاً، هذا ما علَّله علم الكلام الأشعري في مناقشته التعاليم العقلانية. مارس الأشعريون جدلاً عقلانياً بذاته؛ فمضمون «الإسلام» بمعنى الإيمان الصحيح كان، حسب قناعتهم، محدّداً مسبقاً في القرآن والحديث وفي التفاسير المعتمدة، وإلى أبد الآبدين. ولذلك لا يمكن أن يكون هناك خلاف إلّا حول ما إذا كان في حاجة للجدل الأشعري أم لا. أفلا يستتب الإيمان دون هذا الجدل؟ السنيون الذين يستندون إلى أحمد بن حنبل يجيبون على هذا السؤال بالإيجاب. يكتب ابن بطّة (المتوفى سنة 387هـ/ 997م) في بحث عن الإيمان، يبعد فيه أولاً الشيعة والخوارج والمعتزلة وجماعات أخرى عن الإسلام «الصحيح»، ثم يقول: إنَّ الإسلام الصحيح يتمثَّل أولاً: في تبني («تقليد») وجهات نظر النبي وصحابته دون قيد أو شرط؛ وثانياً: في ترك مسائل علم الكلام، التي لا تتفق مع العقل البشري، لله وحده؛ وثالثاً: يتمثَّل الإيمان الصحيح في الخضوع المطلق لجميع أقوال الله[1].

يعود التسليم بصحة الإسلام دون نقاش أو تمحيص عقلي إلى الرغبة في تغطية جميع الخلافات السابقة؛ ومن لا يريد المشاركة في «الأُمَّة الموحدة» سيقتصر على فرق صغيرة متفرقة لا تشكل بسبب عدد أعضائها القليل أي خطر على الإجماع الأساسي للإسلام. فالشيعة الذين يستثنيهم ابن بطّة ينقسمون إلى اتجاهات كثيرة، والخوارج انقسموا أيضاً عدة مرات، وهم يعيشون على هامش العالم الإسلامي؛ أما المعتزلة فكانوا يقتصرون على عدد قليل من المثقفين. جميع البقية الذين يستحقون الاعتبار يجب أن يجدوا مكاناً تحت عباءة الإيمان الصحيح: أحمد بن حنبل فسح مجالاً لعلي بن أبي طالب والصحابة الآخرين المختلف عليهم للدخول إلى «الأُمَّة الموحدة». هذا الميل إلى إدراج كل ما هو ممكن تحت الإيمان الصحيح اكتسب في القرن الحادي عشر مزيداً من القوَّة.

(1) Laoust, op. cit, 80.

وآخر بلا منتهى، يعلم السرّ وأخفى، وهو على عرشه استوى وعلمه بكل مكان لا يخلو من علمه مكان ولا يقول في صفات الرب تعالى لمَ؟ ولا كيف؟ إلا شاكّ في الله تبارك وتعالى، والقرآن كلام الله وتنزيله ونوره وليس مخلوقاً لأن القرآن من الله وما كان من الله فليس بمخلوق».

وفي مكان آخر يُنبِّه القارئ إلى: «عندما يصل إلى سماعك حديث لا يستطيع عقلك فهمه، على سبيل المثال، قول رسول الله: «قلوب المؤمنين بين إصبعي الرحمن»، أو «ينزل الله إلى السماء الدُّنيا، ينزل يوم الوقوف على عرفات، وينزل يوم القيامة»، أو «يرمى الناس في جهنم حتى يضع جلَّ جلاله قدمه عليهم»، أو وعد الله للإنسان «عندما تأتي إليَّ أسرع لملاقاتك»، أو «خلق الله آدم على صورته»، أو قول رسول الله: «رأيت ربِّي في أجمل هيئة»، أو ما شابه هذه الأحاديث، عليك أن تقبلها وتعتبرها صحيحة وتترك المقصود بها لله وتكتفي بالرضا والتسليم. لا تفسّر أي شيء حسب تقديرك؛ فمن الضروري أن تؤمن بذلك. ومن يفسّر شيئاً من ذلك حسب تقديره أو يرفضه يكون جهمياً... والتفكير طويلاً بالله بدعة. إذ إنَّ رسول الله قال: «فكّروا مليّاً بالخليقة ولكن لا تفكّروا بالخالق». ذلك أنَّ التفكير بالخالق يثير الشكّ في النفس»[1].

ترمي الدعوة إلى التسليم بصحة السُّنَّة إلى المحافظة على وحدة الأُمَّة الإسلامية. ونحن نتذكر أنَّ فكرة «الأُمّة الموحدة» هي الشكل الشرعي الوحيد للمجتمع الذي دعا إليه النبي محمَّد بأمر من الله، ولقد قويت في العهد الأموي المبكر إلى درجة أنَّ فكرة التقدُّم إلى الأمام والقيام بأفعال مجيدة لإثبات الإيمان قد ضعفت وحلَّ محلّها إلى حدٍّ بعيد مثال التقوى الشعائرية «الإسلام»[2]. وفي القرنين العاشر والحادي عشر نلاحظ عملية مشابهة على صعيد الكلام. ذلك أنَّ الجهود المبذولة لإثبات مضمون العقيدة بالعقل أدَّت إلى انتشار عدد كبير

(1) ابن أبي يعلى: **طبقات الحنابلة**، الجزء الثاني، 19، 22؛ في التاسع من ذي الحجَّة يقف الحجَّاج على جبل عرفات.

(2) انظر أعلاه، ص66.

لأعمال العنف بين السُّنَّة والشيعة الذين كان الحكَّام البويهيون ينظرون إليهم بعين الرضا[1].

في هذا الوضع غير المريح تجرأ القادر، دون أي تردُّد، على المراهنة على أهل السُّنة. وكان من العلامات الفارقة والعلنية لهذه السياسة تعاليم عن الإسلام السُّني نشرت تحت اسم «القادرية» وعزَّزها صراحة في سنة 434هـ/ 1043م القائم (فترة حكمه ـ422 467هـ/ 1031 ـ 1075م)، ابن القادر وخليفته. تبدأ التعاليم القادرية بتعريف وحدانية الله: إنَّه الخالق الوحيد والحافظ الوحيد للعالم؛ ونحن البشر لا نستطيع إدراك كينونته القاهرة لكُلِّ شيء. لذلك فإنَّ جميع الصفات التي يصف بها الله نفسه في القرآن والتي وصفه بها النبي محمَّد، يجب أن تفهم بالمعنى الحقيقي وليس المجازي. وبذلك تتخذ القادرية موقفاً معارضاً لوجهات النظر الجهمية والمعتزلية. وفي الاتجاه نفسه يشير القول: بأنَّ الإنسان لا يستطيع استنتاج مصيره في الآخرة على مؤشرات في هذه الدُّنيا. كما أنَّ القادرية تتخذ أيضاً موقفاً من التاريخ المبكر للإسلام: جميع صحابة النبي، بمن فيهم بطبيعة الحال علي أيضاً، يجب أن يكونوا موضع تبجيل واحترام.

في أجزاء كثيرة من تعاليم القادرية نجد انعكاساً للنقاش الكلامي الذي حدث حتى نهاية الألفية الأولى. فقد جاء صراحة في أحد الأماكن أنَّ الله يخلق النُّور والظُّلمة. وهذا يتعارض مع التعاليم الثنائية، وبصورة خاصة مع آراء المعتزلة، الذين قالوا: بأنَّ الظلمة ليست سوى عدم وجود النُّور. وهذا سيعني أنَّ جزءاً كبيراً ممَّا ندركه يجوز أن يفسر على أنَّه مجرَّد عدم وجود شيء آخر أول حال آخر. وعلى هذا الأساس يمكن، على سبيل المثال، أن يعتبر أيضاً الشّر الذي يقوم به الإنسان غياباً للخير. فحسب الآراء المعتزلية يخلق الله دوماً ما فيه خير البشر ودعمهم. أما السُّنَّة فيصرّون على أنَّ الخير والشّر من الله؛ فقط هكذا يتم استبعاد كل مظهر للرؤى الثنائية. كما أنَّ العرض المستفيض نسبياً لعدم خلق كلمة الله موجّه ضدّ المعتزلة أيضاً. فكلمة الله تبقى غير مخلوقة سواء قُرئت أو حُفظت

---

(1) ناغل: **قلعة الإيمان**، ص21 وما بعدها. Nagel: *Die Festung des Glaubens*.

عبد القاهر البغدادي (المتوفى سنة 428هـ/ 1037م) حدَّد أُسس العقيدة الإسلامية وأوضح لماذا المذهب السُّنيّ هو المذهب الوحيد الصحيح. وهو يجد التعليل في التاريخ الإسلامي المبكر الذي يعرضه بما يتفق وهذا الغرض: فحتى بعض الخلفاء الأمويين من السنيين الأوائل، والذين هوجموا بسبب حبهم الشديد للظهور وولعهم بالأبهة كالوليد الأول (فترة حكمه 86 ـ 96هـ/ 705 ـ 715م)، يضعهم في خانة الإسلام الصحيح. ويطبق عبد القاهر، في ضوء حماسه للمذهب السُّني، الشيء نفسه على جعفر الصادق الإمام السادس عند الشيعة والشخصية الأهم في التعاليم الشيعية[1].

2. الإيمان الصحيح والدولة الإسلامية:

لم يكتب بعد تاريخٌ للعلاقة بين السلطة الإسلامية والإيمان الصحيح. ويجب أن يكون هذا التاريخ قد بدأ مع الجهود التي بذلها الخليفة العباسي المأمون لتحديد ـ إلى حدٍّ ما من جانب الحاكم ـ ما هو مضمون الإسلام الصحيح الملزم للجميع ـ مضمون معلّل عقلانياً ولذلك يجب أن يكون مقبولاً من كُلِّ شخص[2]. ولقد أدَّت الملاحقات الدينية إلى إفشال هذه الجهود ودعمت دون قصد صعود المذهب السُّنيّ ليُشكِّل الأكثرية في الإسلام. فمنذ القرن العاشر لم يكن في وسع الحاكم المسلم، الذي يريد أن يعتبر نفسه راعياً للإسلام «الصحيح»، أن يفعل ذلك إلَّا في تبني المذهب السُّني. وكان أول خليفة عباسي اهتم بهذا المذهب المعادي للخيلياستية ولكل انقسام في الإسلام الخليفة القادر (فترة حكمه 381 ـ 422هـ/ 991 ـ 1031م). وكانت فترة حكمه مهدَّدة بخطر هجوم الفاطميين الذين كان دعاتهم ينشطون في بغداد نفسها، وقائمة في ظلِّ سقوط الأسرة الحاكمة البويهية التي كانت منذ منتصف القرن العاشر تتولى السلطة الفعلية في بلاد الرافدين. وكانت العاصمة بغداد ذاتها تعاني مراراً وتكراراً من الانفجار المتكرر

(1) Nagel, *Sataat und Glaubens gemeinschaft*, Bd. I, 331ff

(2) انظر بهذا الخصوص ص92 أعلاه. وهناك تحليل واسع وعرض لطموحات المأمون على خلفية ذلك الزمن لدى ناغل في كتابه: «**الهداية والخلافة**»، ص400.

الأعوام بالذات لاعتماد المذهب السُّني «ديناً للدولة». فبدلاً من البويهيين استولى على السلطة السلاجقة الميَّالون إلى السُّنَّة وعيَّنهم الخليفة رسمياً وكلاء له متمتعين بسلطات غير محدودة. فدعم نظام الملك، الوزير القوي للسلطانين السلجوقيين ألب إرسلان (فترة حكمه 455 ـ 464هـ/ 1063 ـ 1072م) وملكشاه (فترة حكمه 464 ـ 485هـ/ 1072 ـ 1092م)، بكل قوة المذهب السُّني وتبرع ببناء المدارس والجوامع الجديدة إذا ما تيسَّر له تسمية خطباء موالين له. ولم يتدخل في النزاع السُّني حول التعاليم الأشعرية[1]. إذ حتى لو تمكَّن من حسمه لصالح أحد الفرقاء لكان هذا قد أدَّى على المدى الطويل إلى فشل طموحاته. ولكن هكذا تابع النزاع تأججه تحت السطح وساهم في أنَّ الانصهار بين الإيمان السوي وإدارة الدولة قد أصبح مرة أخرى بعيد التحقُّق. فاحتدم الخلاف بين مؤيدي ومعارضي معرفة الله السُّنيَّة العقلانية؛ وبصورة متزايدة أصبح الأشاعرة أقلية ملاحقة من الحنابلة. ولم يكن حرَّاس خنق العقل في المسائل الدينية يتوانون عن اتهام السنيين، الذين يتعاطفون مع التعاليم الأشعرية، بالكفر والوشاية بهم إلى الحكَّام ممَّا يعرض حياتهم للخطر[2]. لكن أعداء الحنابلة من السُّنَّة أيضاً لم يبدوا أي تعقل أو تسامح ولقد بدأ عهدهم بصعود السلطنة المملوكية منذ منتصف القرن الثالث عشر. ذلك أنَّ رجال السلطة العسكريين الحاكمين في مصر وسورية لم يكونوا من المدافعين المتحمسين عن التطبيق الدقيق للسُّنة النبوية؛ كانوا، بطبيعة الحال، مسلمين لكن إسلامهم كان متأثراً، غالباً، بتقديس الأولياء الذي كان منتشراً في ذلك الزمن. إذ كان الممثلون الأحياء للعلاقات مع عالم الباطن أقرب إليهم من نبي الإسلام المتوفى مع جميع التعاليم المعقدة المنسوبة إليه. ولذلك كان لا مفر من حدوث خلافات مع دعاة السُّنَّة المتشددين.

كانت الشخصية البارزة في الكفاح من أجل العقيدة السُّنيَّة السوية تحت الشروط المتغيرة جذرياً منذ القرن الحادي عشر هي ابن تيمية (المتوفى سنة

(1) ناغل: **قلعة الإيمان**، ص168 وما بعدها، وص307 وما بعدها.

(2) غولدتسيهر، المصدر نفسه، ص158 وما بعدها.

عن ظهر قلب أو كُتبت أو سُمعت. وكل من يعتقد بغير ذلك يجب أن يحرم من كل الحقوق وأيضاً عندما يلفظ الإنسان كلمة الله أو يكتبها تبقى في مضمونها غير مخلوقة وأبدية. وفي هذا الصدد تتطابق القادرية مع الأشعرية. وينطبق الشيء نفسه على تعريف الإيمان الذي يتمثَّل، حسب الرأي الحنبلي، في احترام أحكام الدِّين الشرعية وفي التمسُّك بوحدة الأُمَّة. أما الأشاعرة فيقولون: إنَّ الإيمان لا يكتمل بذلك بل يتعدَّاه إلى ما هو أبعد. وبناءً على ذلك تعترف القادرية بالإثبات الشكلي للإيمان المتمثل في المشاركة في الصلاة وأداء الفرائض الدينية. لكنَّها تؤكد أنَّ كمية الواجبات الدينية غير محدودة. فالإيمان يبقى مرتبطاً بالتصرف الصحيح للإنسان طيلة حياته. وهو يمتد من الإيمان بالإله الواحد وحتى إزالة الأوساخ من على الطريق. فنحن نجد في القادرية أُسس الأخلاق السُّنيَّة التي تستند إلى فضائل التواضع والحياء والصبر؛ على المرء أن يخضع لكل ما هو مقدر من الله[(1)].

لمَّا كان القادر وخلفاؤه يتبنّون المذهب السُّني كان أتباع هذا المذهب يبدون لهم كتلة موحدة. ولكن منذ منتصف القرن الحادي عشر تقريباً تغيَّر هذا الوضع. إذ إنَّ الأشاعرة صاروا يتعرَّضون للهجوم بصورة متزايدة. فهم كانوا يمارسون علم الكلام، وألم يكن أحمد بن حنبل قد هاجم هذا الكلام واعتبره تطاولاً على الذهن البشري؟ ووصفهم عبد الله الهروي (المتوفى سنة 481هـ/ 1088م)، وهو سُني حنبلي، بأنَّهم ليسوا من المدافعين عن العقيدة السُّنيَّة وإنَّما يمثّلون أحد الاتجاهات المرفوضة لعلم الكلام العقلاني والتي عانى منها الإسلام منذ عدّة قرون[(2)].

حدثت في بغداد توترات داخل المذهب السُّني وتحوَّلت في سنة 460هـ/ 1068م لأول مرة إلى اعتداءات على الأشاعرة. مع العلم بأنَّها قد توفرت الإمكانية في تلك

---

(1) ناغل: المصدر نفسه، ص56 وما بعدها.

(2) بخصوص أبي إسماعيل عبد الله الهروي انظر إغناتس غولدتسيهر: **عن تاريخ الحركات الحنبلية**، في الجزء الخامس، الصفحات 135 ـ 162.

Gesammete Schriften. Hildesheim 1970.

وفي سنة 708هـ/ 1309م اعتقل مجدداً بسبب هجومه على مقولة وحدة الوجود. إذ إنَّه أغضب بنشاطاته التحريضية المرشد الرُّوحي للسلطان بيبرس الثاني (حكم سنة 708هـ/ 1309م) الذي ناصب له العداء. فنقل إلى مصر ووضع في الإسكندرية تحت الإقامة الجبرية. على الرغم من ذلك تمكَّن هناك من الاتصال بالحجاج المغاربة ودعوتهم إلى تبني أفكاره. وكتب نقضاً ـ فُقد للأسف ـ لتعاليم ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين وشكَّل كما يبدو رفضاً للأفكار الخلياستية (الإيمان بمجتمع يخلو من الشر والظلم). ولما رفعت عنه أخيراً الإقامة الجبرية توجَّه ابن تيمية إلى القاهرة. وهناك ألَّف بحثه عن قيادة الدولة بشكل مطابق للشريعة. طالب في هذا البحث بكل إصرار بأن تكون جميع الإجراءات التي يتخذها السلاطين متفقة مع الشريعة[1]. في سنة 713هـ/ 1313م عاد ابن تيمية إلى دمشق. هناك حصل الآن على وظيفة معلم في إحدى المدارس وتمتع بالتالي بوضع مستقر حيث تمكَّن من نشر تعاليمه واكتسب العديد من التلاميذ. ولكن في تلك الأعوام أيضاً تابع نضاله من أجل الإيمان الصحيح. إذ تابع نزاعه مع الأشاعرة وكتب بحثاً مطولاً عن السُّنَّة النبوية ركَّز فيه اهتمامه على رفض المذهب الشيعي. وفي سنّ متقدِّم تعرَّض مرة أخرى إلى نزاع مع سلطة الدولة. إذ إنَّه اعترض على إجراءات لا تتفق، حسب رأيه، مع الشريعة الإسلامية وزجَّ بسبب ذلك سنة 721هـ/ 1321م خمسة أشهر في سجن القلعة (قلعة دمشق). وفي منتصف سنة 726هـ/ 1326م اعتقل مرة أخرى. في هذه المرة أُخذ عليه رفضه في أحد المقالات الخلافية لتمجيد القبور والأولياء مؤكداً أنَّ النبي وحده له الحق في الشفاعة لأتباعه أمام الله. وفي سجنه ألَّف سلسلة من الأبحاث الجدلية الأخرى. ولكن فيما بعد أُخذ منه الحبر والورق. ثم توفي سنة 728هـ/ 1328م في السجن.

يتضمن نضال ابن تيمية في سبيل عقيدة سُنيَّة خالصة أربعة ملامح بارزة هي: أولاً، كان يجادل دوماً وأبداً ضدّ علم الكلام وبصورة خاصة ضدّ

(1) Henri Laoust: *Le Traité de droit public d'Ibn Taimiya*, Beirut 1948

728هـ/ 1328م). في سنة 692هـ/ 1293م تدخَّل لأول مرة في الشؤون السياسية. إذ إنَّ رجلاً مسيحياً اتهم بالإساءة إلى النبي. فتناول ابن تيمية القضية وحرَّض الناس ضدّ الرجل. وبذلك جعل نفسه مكروهاً عند السلطة المملوكية التي لم تكن مرتاحة لمثل هذا الحماس لأنَّه يضع على عاتقها واجبات كانت ستؤدِّيها في جميع الأحوال لو كان هذا مناسباً لبرنامجها السياسي. ألقي ابن تيمية في السجن. وفي وقت لاحق قرَّر السلاطين الاستفادة من موهبته الخطابية. فكلّف في عهد الملك المنصور لاجين (فترة حكمه 696 ـ 698هـ/ 1297 ـ 1299م) بحثّ المسلمين على الجهاد ضدّ مملكة أرمينية الصغرى. ثم حصل على شهرة واسعة في سنة 1300 لما شنّ إلخانات إيران حملة عسكرية على سورية. ثم برز ابن تيمية مرة أخرى عندما حرّض المسلمين على الجهاد ضدّ المغول. علاوة على ذلك فقد شارك شخصياً في المعارك التي دارت ضدّ الشيعة في منطقة كسروان.

إلَّا أنَّ الأمر لم يكن يقتصر في تلك العقود المضطربة على صد الأعداء الخارجيين؛ بل تمَّ التشكيك في إيمان ابن تيمية واتهم بالتجسيم. فمنذ تفكُّك المذهب السُّني في القرن الحادي عشر ظلَّ الأشاعرة يوجّهون هذه التهمة لأعدائهم الحنابلة ويقولون: بأنَّ دعوة ابن حنبل «دون سؤال» لا تعني أنَّه يتعيَّن على المرء ترك أقوال القرآن وشأنها دون أي متابعة وإنَّما ترمي إلى اعتبار المضمون «الأرضي» للتعابير القرآنية مثل تعبير «يد الله» صحيحة. وكانت تتزايد باستمرار حدَّة الاتهامات الموجّهة إلى ابن تيمية بهذا الخصوص. وأخيراً حدثت في يناير 705هـ/ 1306م مناظرتان في قصر الحاكم المملوكي لدمشق. خرج ابن تيمية من المناظرة منتصراً؛ فقد تمَّ التأكيد على أنَّ معارفه تتفق مع القرآن والسُّنَّة. لكن القضية لم تنته عند هذا الحد. بعد شهر واحد جرى لقاء آخر انتهى إلى إرساله، مع ألد خصومه، وهو قاض شافعي، إلى القاهرة. هناك اتهم ابن تيمية مجدداً بالأنسنة وتمَّ اعتقاله. تعيَّن عليه قضاء سنة ونصف السنة تقريباً في سجن القلعة. وما إن أطلق سراحه حتى تابع نضاله ضدّ، حسب رأيه، البدع غير المسموحة في الإسلام. ولم يسمح له بالعودة إلى دمشق إلَّا في سنة 707هـ/ 1308م.

أنَّ أدوات التفكير المعمقة ليست سوى علامة على ضعف الإيمان الذي انتشر على نطاق واسع[1].

الإيمان الصحيح لا ينشأ فقط عن رفض التعاليم التي اعتبرت خاطئة؛ فهو في هذه الحالة سيؤدِّي إلى نشوء الفرق المذهبية المختلفة. وكان المذهب السُّني يميل منذ القرن التاسع إلى استيعاب أشكال كثيرة قدر الإمكان من مظاهر التقوى الإسلامية. وهذا الجانب من المذهب السُّني لم يلق عند ابن تيمية سوى القليل من العناية. وفي ضوء النجاح الهائل الذي حقَّقه تقديس الأولياء وفكرة وحدة الوجود التي يرتكز عليها الأول، كان لا مفر من أن تتحرك عاجلاً أم آجلاً قوى الامتلاك التي أثبتت جدارتها. وبالفعل فقد ظهرت في أوائل القرن الرابع عشر، في حياة ابن تيمية: فقد شرح القاشاني (المتوفى سنة 735هـ/ 1335م) «فصوص الحكم» لابن عربي، المرجع الرئيس لعلم وحدة الوجود، من وجهة النظر السُّنيَّة، وكذلك أيضاً الوصف الشعري المشهور للتجارب الصوفية للمتصوف المصري ابن الفارض (المتوفى سنة 632هـ/ 1235م)، وألَّف بحثاً عن المصطلحات اللغوية للصوفيين وجعل فيها هرم الأولياء الصالحين ينتهي إلى محمَّد والخلفاء الراشدين الأربعة[2]. كما أنَّ الممارسات السحرية التي كان يقوم بها أولئك الصوفيون لقيت قبولاً وتبريراً في المذهب السُّني المعلل علمياً[3].

يعود فضل كبير إلى التقوى الشعبية في أنَّ «إسلام الشريعة» قد صمد إلى جانب الصوفية التي يطغى عليها تقديس الأولياء وتعاليم وحدة الوجود، وانتصر كعنصر حامل للإيمان الصحيح الذي يعتبر الجانب الرُّوحي أيضاً، حقل تأثير الأولياء الصالحين، ملكاً له. فقد جاء في قصيدة تعليمية نشأت آنذاك في

---

(1) Nagel: *Staat und Glaubensgemein Schaft*, Bd II. 112ff

(2) Carl Brockelmann: *Geschichte der arabischen Literatur*, G. I, 263, 242; S. II 280.

انظر أيضاً ابن عابدين: «إجابة الغوث ببيان حال النقباء...» في: «**مجموعة رسائل ابن عابدين**». طبعة لاحقة، بدون تاريخ، الجزء الثاني، ص264 ـ 281.

(3) انظر أعلاه: ابن عابدين: **سلّ الحسام الهندي...**، الجزء الثاني، ص284 ـ 315.

المنطق الذي يجب، حسب رأيه، ألَّا يلعب أي دور في قضايا الإيمان وكان، ثانياً، يحارب ضدّ التعاليم القائلة بوحدة الوجود التي جعلها ابن عربي وغيره تتمتع بشعبية واسعة[1]. وكان، ثالثاً، كما يتبيَّن من البحث الذي كتبه ضدّ ابن تومرت يرفض كل فكر خلياستي، أي الإيمان بأنَّ عصر الخلاص وانعدام الشر والظلم سيحدث في الزمن الحاضر. وبطبيعة الحال كان، رابعاً، يكافح ضدّ المذهب الشيعي بجميع أطيافه. إلَّا أنَّ مغزى هذا الرسم للحدود الذي يقوم به ابن تيمية ليس الدفاع المحض؛ فهو لا يبتغي إيماناً حرفياً جاهزاً إلى أدق التفاصيل وقائماً على تعليمات الإمام أو الشيخ الصوفي؛ بل بالعكس، فهو يريد الاعتراف دون قيد أو شرط بالمبدأ الإسلامي القديم القائم على رفض تلك الهيئات الوسيطة التي تشكَّلت ووضعت نفسها بين الله والمؤمن[2]. إنَّه يريد إعادة عيش الإيمان البسيط الحقيقي الذي كان، حسب رأيه، يتميَّز به السلف أي المسلمون الأوائل. فهم كانوا يعيشون إيماناً يستغني عن كل هذه الوسائل المساعدة المصطنعة وعن كل هذه الخدمات التي يقدِّمها الوسطاء. ولذلك يستند ابن تيمية صراحة إلى الإيمان الذي وصفه الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال»: «نور يقذفه الله تعالى في القلب». وكان ابن تيمية يأمل في أنَّ كل مؤمن سيعيش في داخله حالة مماثلة. إلَّا أنَّه كان يريد أن يوفر على المسلمين الطريق بواسطة نقض الشك؛ وكان الغزالي قد ترك هذا الطريق للمؤمن نفسه كي يهتدي إليه بنفسه. أما ابن تيمية فهو واثق بأنَّ هناك إمكانية للامتلاك المباشر لإيمان السلف الذي لا يتزعزع: وهذه الإمكانية موجودة في الرواية المنقولة من الفترة الأولى للإسلام. ذلك أنَّ ابن تيمية يفترض أنَّ السلف كانوا على علم كامل بجميع مسائل الإيمان الحقيقي؛ ولذلك فإنَّه لمن علامات السخف والغباء اعتبار الخَلَف أذكى وأفضل. وهو يرفض الحجَّة القائلة: بأنَّ الخَلَف قد طوروا طرائق أدق وأعمق في علم الكلام. فهو يرى

---

(1) انظر أبحاث في: «**مجموعة الرسائل والمسائل**»، تحرير بيروت 1983م، الجزء الأول.

(2) انظر: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة: 31].

855 ـ 886هـ/ 1451 ـ 1481م)، في سنيّ شبابه منصب والي أماسيا. وهناك عقد صداقة مع رجل اسمه مؤيّد زاده ولأسباب غير معروفة أمر محمد الفاتح ابنه بأن يقتل ذلك الصديق؛ ولكن قبل أن يستلم بايزيد أمر السلطان زوّد صديقه بما يلزم وأرسله إلى خارج البلاد. فذهب مؤيد زاده إلى شيراز حيث درس تفسير القرآن والحديثَ، لكنَّه اطلع أيضاً على «العلوم العقلية»، أي علم الكلام والميتافيزيقيا (علم ما وراء الطبيعة). ولما علم بتولي صديقه العرش عاد إلى الأناضول. وبعد وقت قصير وضع بايزيد الثاني (فترة حكمه 886 ـ 918هـ/ 1481 ـ 1512م) تحت تصرفه عدة مدارس في اسطنبول وعيَّنه فيما بعد قاضياً في أدرنة لا بل ورفعه أخيراً إلى مرتبة قاض للجيش في روميليا، الجزء الأوروبي من الإمبراطورية العثمانية. ويشيد به كاتب سيرته العثماني لأنَّه نقل الحديث وكان مطلعاً اطلاعاً كاملاً على العلوم المستندة إلى العقل[1]. تعدّ شخصية وأعمال مؤيد زاده ـ بقي من أعماله مجموعة فتاوى، وبحث عن مسائل مختلفة في الشرع الإسلامي، وشرح وتعليق على كتاب عن علم الكلام من القرن الرابع عشر، وأشياء أخرى ـ نقطة انطلاق مناسبة لبحث جوهر ذلك الإيمان الذي كان يقوم عليه نظام الدولة في الإمبراطورية العثمانية، والذي لا يمكن عرضه إلَّا بصورة مقتضبة جداً هنا.

كان التعبير عن الصلة الوثيقة بين الممارسة الدينية القائمة على أرض الواقع، من جهة، والسلطة الحاكمة، من جهة أخرى، هو وجود جهاز من رجال الدِّين «العلماء» الذين يتلقّون رواتب من الدولة، وهو جهاز لم يسبق له مثيل في العالم الإسلامي. وكان يقف على رأس هذا الجهاز قاضيا الجيش في روميليا والأناضول بالإضافة إلى مفتي القسطنطينية الذي كان يحمل لقب «شيخ الإسلام»[2]. وكان هذا الجهاز متشابكاً جداً مع الطرق الصوفية التي كانت منصرفة

(1) أوسكار ريشر: «الشقائق النعمانية» لـ(تاشكوبرو زاده)، القسطنطينية رشتوتغارت 1927 ـ 1934، ص191 ـ 194: ترجمة: Oskar Rescher.

(2) Gibb, Bowen: *Islamic Society and the west*, Bd. 1/ 2; Oxford University press 1957, 121ff.

الأناضول أنَّ العالم يُحكم من ثلاثة عروش خلقها الله. أصحاب هذه العروش الثلاثة، الحاكم، والفقيه، والولي، هم الذين ينظمون العالم باسم الخالق ـ هؤلاء الثلاثة: الحاكم والعالم والولي لا غنى عنهم من أجل بقاء العالم. من العرش الأول يوجه السلطان الناس مرة بالعدل والحسنى، ومرة أُخرى يطلق العنان للقوَّة المعبرة عن الغضب. من العرش الثاني يوجه العالم في شؤون الدِّين الناس ويعلّمهم أُصول الشرع والممارسة الصحيحة للشعائر الدينية؛ أما العرش الثالث فهو مخصص للأولياء الصالحين. فهم يطهرون قلوب الناس؛ ولذلك منحهم الله القدرة على التأثير على الأشياء غير المرئية، وهم يتصلون مع الله مباشرة[1]. وفي تناغم ثلاثي من سلطة الحاكم وتطبيق الشعائر الدينية وتهذيب القلوب، تتحقق حياة المسلم المؤمن.

تحقق هذا التناغم الثلاثي بأقصى درجات الانسجام والثبات في الإمبراطورية العثمانية التي كان مؤسسوها الأناضوليون يحملون ذلك الفكر الذي عبّرت عنه القصيدة التعليمية المذكورة. أما الإيمان بدون الأولياء، أي باختصار، ذلك الإيمان الذي دعا إليه ابن تيمية، فلم ينتصر هناك بسبب هذا المنشأ العثماني. وأيضاً في القرن الخامس عشر لما وجد، مع الانحدار المتسارع للسلطنة المملوكية، كثير من علماء الشريعة السوريون المصريون طريقهم إلى العثمانيين، لم يتحطم هناك التعاون بين الأولياء والفقهاء. بل بالعكس، فإنَّ التساوي بين كلا الطريقتين في التفكير والذي كان قائماً على المستوى الشعبي، أصبح يطبق أيضاً على مستويات أعلى في مجال النظرية الفقهية وعلم الكلام والفلسفة. ولقد سمعنا في سياق آخر بالجهود التي بذلها بهذا الخصوص علاء الدِّين الطوسي: الإيمان السُّني يضع حدوداً من الممكن ممارسة الفلسفة ضمنها[2]. لكن تأثير هذا التوازن لم يقتصر على الأبحاث النظرية بل ظهر أيضاً في السير الحياتية لتلك الحقبة من الزمن. شغل الأمير بايزيد بن محمد الفاتح (فترة حكمه 848 ـ 850هـ/ 1444 ـ 1446م ثم

---

(1) Nagel: *Timor der Eroberer*, 303ff

(2) انظر أعلاه، ص287.

في حدوث انشقاقات عديدة بين أتباعهم[1]. وبقيت فكرة المسؤولية الفردية عن الخلاص حيَّة ولم يتمكَّن تاريخ الخلافة الفاطمية من فتح الطريق إلى مجتمع يستند إلى قاعدة عريضة من المؤمنين الشيعة. ومن الممكن القول: إنَّ الخلافات التي حدثت في القرن العاشر داخل المذهب الشيعي بين «الإيمان» و«الإسلام» تتكرر، والتي كانت قد نشبت مرة في أيام الحكم الأموي وجعلت التطبيق الحرفي للشعائر الدينية العلامة المميزة للتمسك بالدِّين الذي سنَّه محمَّد.

والشيعة الاثنا عشرية كانوا مقتنعين، كما هو الحال لدى الشيعة السبعية، بأنَّه يجب أن يكون هناك إمام حيّ يضمن الخلاص لكل من يؤمنون به. وكان أئمَّة الاثني عشرية قد تمتعوا في القرن التاسع بسلطة أدبية كانت تمكّنهم من معاقبة الخارجين على وحدة الصف بين أتباعهم. وفي سنة 260هـ/ 874م بدأ بالنسبة للشيعة الاثني عشرية زمن «الغيبة الصغرى». وهذا يعني، حسب قولهم، أنَّ الإمام الأخير قد انتزع من بين أتباعه الأرضيين لأنَّ أصحاب السلطة في «دولة الباطل» قد لاحقوه بمنتهى الشدة والوحشية بحيث إنَّ حياته كانت معرضة للخطر. وكانت «الغيبة الصغرى»، التي تبعتها «الغيبة الكبرى». التي بدأت سنة 329هـ/ 941م ولم تزل مستمرة حتى اليوم، قد أنهت داخل الشيعة الاثني عشرية الفترة الخلياستية، أي فترة الانتظار القريب لظهور المهدي. وفي الوقت نفسه وقع خلاف مع الإسماعيليين. فبينما كان هؤلاء يريدون فرض دولة المهدي بقوَّة السلاح، كان الاثنا عشرية يدعون إلى التستر على الاعتقاد الحقيقي عندما يكون المرء في مجتمع معاد لهذا الاعتقاد؛ وذلك لأنَّ المرء يعيش مع هذا الوسط الشرير في حالة من الهدنة. وكانوا يبررون هذا الرأي بقولين منسوبين إلى علي بن أبي طالب: «إنَّ الله سيترك على الأرض دوماً وأبداً شيئاً يشهد على استمرار نظامه الكوني؛ وإذا ما كان شخص الإمام قد غاب في حقبة الهدنة، فإنَّ العلم المنقول عن الأئمَّة والمنتشر بين المؤمنين لم يغب. بل إنَّ طرائق السلوك التي علّمها الأئمَّة للناس ما زالت تحيا في قلوب

---

(1) هاينتس هالم: **الشيعة** (باللغة العربية)، الوراق للنشر، صدرت الترجمة العربية له لدى الوراق 2011.
Heinz Halm: *Die Schia*, 205f.

إلى «تربية القلوب»، وخاصة مع تلك الطرق التي كانت تعطي نفسها صبغة سُنّية كالطريقة الخلوتيَّة، ولكن في المقام الأول الطريقة النقشبندية التي وصلت إلى ذروة نفوذها في القرن الثامن عشر[1].

3. الإيمان الشيعي:

كان القرن العاشر الفترة الزمنية التي حدث فيها تحوُّل عميق بالنسبة للشيعة؛ في نهاية ذلك القرن كان هناك نوعان من التشيُّع لا مهادنة بينهما: كان النوع الأول يدعو إلى التصرف السياسي ويحثّ أتباعه على القتال واعداً إيَّاهم بقرب ظهور المهدي، حاكم نهاية الزمان، وأما الآخر فكان يدعو إلى التهيؤ لفترة انتظار طويلة ويرى أنَّ مهمته الحاضرة في «دولة الباطل» تتمثَّل في العناية بأحاديث الأئمَّة إلى أن يظهر الإمام الثاني عشر، محمد المنتظر، الذي غاب في سنة 260هـ/ 874م، ويقضي على كل ما يخالف تعاليم الله. تجمع الشيعة، الذين كانوا مستعدين للقتال هنا والآن من أجل الظهور القريب جداً للمهدي، في ما يُسمّى الشيعة الإسماعيلية أو الشيعة السبعية الذين تمخضت حركتهم عن نشوء الدولة الفاطمية. وكانت هذه الدولة قد تأسست في أول القرن العاشر في منطقة تونس الحالية ثم نقلت مركزها سنة 358هـ/ 969م إلى القاهرة حيث بقيت سائدة حتى سنة 566هـ/ 1171م. كانت هذه الدولة تهدّد، كما نعلم، العباسيين في العراق، لكنَّها لم تستطع منافستهم على المدى الدائم من أجل السيطرة على الشرق الأوسط. ذلك أنَّ الفاطميين لم يتمكنوا من كبح الحماس الخلياستي لأنصارهم، والذي كان قد أوصلهم إلى السلطة، بحيث كان من الممكن من لحظة إقامة الخلافة توسيع سلطتهم نحو الخارج دون أي مضايقات. بل على العكس فإنَّ النزاعات الداخلية حول السؤال مَنْ مِنَ الخلفاء سيجلب الخلاص النهائي، أضعفت الفاطميين وتسبَّبت

---

(1) المصدر نفسه، ص76 و198. بخصوص تاريخ طريقة النقشبندية في آسيا الوسطى. انظر يوزغن باول: Juergen Paul **الأهمية السياسية والاجتماعية للنقشبندية في آسيا الوسطى في القرن الخامس عشر**، برلين 1991م.

تمَّ تعديلها من العلماء لاحقاً. فكلما كانت المخطوطات أحدث، كان التلميح إلى كون إسماعيل هو المهدي أكثر ندرة[1]. مع صعود الصفويين حصل علماء الشيعة لأول مرة على الإمكانية لطرح تصوراتهم عن الإيمان الشيعي الصحيح بالتعاون مع الحاكم. وتجدر الإشارة إلى أنَّهم كانوا على الدوام يعتبرون أنفسهم في تناقض مع الحكَّام. كان حكم السلاطين السُّنَّة بالنسبة للسنيين شرعياً ببساطة بفضل قيام هذه السلطة على أرض الواقع وطالما كان في وسع علماء السُّنَّة إصدار فتاوى بأنَّ الحكم القائم يتفق مع أحكام الشريعة. أما لدى الشيعة فكان الأمر مختلفاً. ذلك أنَّ علماء الشيعة ظلوا على اقتناعهم بأنَّ السلطة الصفوية أيضاً هي في نهاية المطاف غير شرعية. إذ إنَّ الإمام الثاني عشر المنتظر هو الوحيد الذي يمكن أن يكون حاكماً شرعياً. وبذلك حافظوا دوماً على مسافة معيَّنة مع السلطة الدنيوية. وهكذا كان في إمكانهم ربط المؤمنين الشيعة بهم بدرجة أقوى وأمتن ممَّا كان يستطيعه علماء السُّنَّة. كانت المهمة التي يتعيَّن على علماء الشيعة أداءها مشابهة لمهمة علماء السُّنَّة ألا وهي المحافظة على المنقول والحرص على تطبيقه بشكل صحيح. إلَّا أنَّ ولاء أتباع المذهب الشيعي لعلمائهم كان أشمل وأعمق ممَّا لدى المذهب السُّني، لأنَّه كان قد تحدّد في زمن الأئمَّة قبل غياب الإمام الثاني عشر.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ الإيمان الشيعي الاثني عشري اصطدم بالمشكلة فيما إذا كان تكرار المنقول يكفي للمحافظة على التعاليم الصحيحة أم إنَّ هناك حاجة للكلام العقلي لتعزيز هذه التعاليم. في المذهب السُّني انتهى هذا الصراع بهزيمة الأشاعرة، أي علم الكلام المستند إلى الحجج المنطقية. وفي الشيعة الاثني عشرية انتصر أيضاً؛ فور تعزيز الدولة الصفوية سلطتها، «الأخباريون». ولم يتمكن خصومهم «الأُصوليون» من فرض وجهة نظرهم إلَّا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر[2].

---

(1) ناغل: المصدر نفسه، ص267 ـ 272.

(2) هاينتس هالم، **الشيعة**. Heinz Halm, *Die Schia*, 124ff.

المؤمنين وتحدّد تصرفاتهم. وعندما لا يبقى على الأرض أي شخص يحمل هذا العِلْم، عندئذٍ يكون الشر قد انتصر. لكن هذا الوضع لن يحدث أبداً. الشيعة الحقيقيون «هم الذين يتبعون وصايا قادة العقيدة، الأئمَّة الهادين، الذين يسلكون بسلوكهم ويقتدون بهم... هم أولئك الذين يتبعون العلماء ويرافقون أُناس الدُّنيا في طاعة الله وأوليائه، ويمارسون الحذر فيما يتعلق بعقيدتهم ويخشون أعداءهم. روحهم مرتبطة بأعلى مكان. علماء (الشيعة) وأتباعهم هم في دولة الباطل صم بكم وينتظرون دولة الحقيقة. والله سيفرض الحقيقة في كلماته ويقضي على الباطل. مباركون هم الذين يتشبثون فيما يتعلق بعقيدتهم بحالة الهدنة. ولكم أتوق إلى أن أراهم عندما تظهر دولتهم، دولة الحقيقة. والله سيجمعنا معهم في الجنَّة ومع آبائهم الأتقياء وأزواجهم وخلفهم»[1].

ورث العلماء الشيعة العلم الذي جاء به الأئمَّة. ومنذ القرن التاسع انتشرت الروايات الشيعية الاثني عشرية المنقولة عن الأئمَّة، أي بعد قرن كامل من انتشار المنقول السُّني. وانطلاقاً من الاقتناع بأنَّه من الممكن العيش في دولة الباطلَ ومهادنة قيادتها، تمَّ رفض الخلياستية المتطرفة. ولكن في الشيعة الاثني عشرية أيضاً كانت تتأجج مرة بعد أخرى أفكار اقتراب نهاية الزمن وظهور المهدي المنتظر. أما علماء الدِّين، الضمان للإيمان الزاهد الهادئ، فكانوا يحاولون كبح مثل هذه التطلعات. كانوا يصرون على أنَّه مكروه تكوين أي أفكار عن تاريخ المهدي.

يشكل التاريخ المبكر للصفويين مثالاً على كفاح علماء الشيعة الاثني عشرية ضدّ فكرة الظهور القريب للمهدي. فالشاه إسماعيل (فترة حكمه 906 ـ 930هـ/ 1501 ـ 1524م)، مؤسس الدولة الصفوية كان يعتبر نفسه تجسيداً للمهدي المنتظر. وكان يحتفي بنفسه في قصائد شعرية بأنَّه سر الله، وبأنَّه أحد الأئمَّة الاثني عشر، لا بل إنَّه تجرأ على الزعم بأنَّ: «النُّبوَّة موجودة عندي... وإنَّني خليفة محمَّد المصطفى». ولكن من الواضح تماماً أنَّ قصائده التي عبَّر فيها عن هذه الأفكار قد

(1) ناغل: Nagel, *Staat und Glaubens gemeinschaft*, Bd, I, 218f.

الفصل التاسع

الإسلام كعقيدة

1. الإسلام علم:

هناك رأي شائع جداً بأنَّ العصر الجديد في العالم الإسلامي يبدأ مع مجيء نابليون إلى مصر. من المنظور الإسلامي دخلت سنة 1212هـ/ 1798م إلى الحياة الإسلامية الراكدة منذ زمن طويل قوَّة غريبة متفوقة عسكرياً واقتصادياً وتقنياً اعتبرها المسلمون كافرة وبالتالي عديمة القيمة لكنَّها فرضت على المسلمين، ظاهرياً على الأقل، قوانينها. ذلك أنَّ الحكم المملوكي القائم في مصر منذ بداية القرن السادس عشر تحت السلطة العثمانية غير المتشددة انهار دفعة واحدة. وبعد الانسحاب الفرنسي المذلّ برز إلى الواجهة رجل قوي جديد: محمد علي (فترة حكمه 1220 ـ 1264هـ/ 1805 ـ 1848م)، ألباني من كافالا الواقعة في اليونان الحالية، كان قد أثبت جدارته وكفاءته القيادية في الجيش العثماني. لاحق محمد علي ـ كُلَّما أُتيحت الفرصة ـ المماليك القياديين بمنتهى القسوة والعنف[1] لكنَّه وضع وجهاء القاهرة والسكان، الذين كانوا يأملون منه إعادة فرض النظام في الحياة العامة، تحت الضغط الذي لا رحمة فيه لكي يحقق أهدافه السياسية ألا وهي: تثبيت نظام الحكم، كما كان يفعل قبله الكثير من الحكّام المستبدين، ولكن بوسائل كانت جديدة تماماً بالنسبة للعالم الإسلامي.

ذلك أنَّ محمد علي كان واثقاً من أن أضمن طريقة لنجاح مخططاته تكمن في تأسيس جيش جديد موالٍ وحده. قدّم هذا المشروع على كل شيء آخر واعتمد

(1) بخصوص الغزو الفرنسي لمصر وصعود، محمد علي، انظر: الجبرتي، ترجمة آرنولد هوتينغر: «**بونابرت في مصر**»، زوريخ، ميونيخ 1983م.

Arnold Hottinger: *Bonaperte in Aegypten*.

كيف يُشيّد عالم زاهر يتحرك فيه الأجانب فقط وعدد قليل من السكان المحليين بينما تبقى الأكثرية محرومة فيه من كل شيء. ولقد عبر محمد عبده (1265 ـ 1323هـ/ 1849 ـ 1905م) وهو من أبرز شخصيات الإسلام في أواخر القرن التاسع عشر، في مذكراته بمرارة عن مشاعر الغضب من العجز التي أثارها هذا الوضع. إذ جاء في تلك المذكرات قوله: إنَّ محمد علي يتصرف بمصر بكاملها وكأنَّها ملك خاص له ويقضي لدى السكان على جميع التطلعات الشخصية وعلى كل أمل في تحسين أوضاعهم: «ثم ماذا فعل أيضاً؟ كان يطمح إلى أن يصبح حاكماً مستقلاً عن السلطان العثماني. ومن أجل تحقيق هذا الغرض لجأ إلى الاستعانة بالأوروبيين. وكان يعاملهم بأقصى درجات اللطف ويمنحهم امتيازات واسعة أكثر ممَّا كان متفق عليه بينهم وبين الباب العالي. وهكذا أصبح كل وغد أوروبي جاء إلينا، ولم يكن يعرف قبل ذلك كيف يوفر لنفسه الطعام، أصبح في بلدنا ملكاً يفعل ما يشاء دون أي حساب. وبفضل سلطة الحاكم اضطر السكان المحليون إلى التذلل للأجانب، وصار الأجنبي يتمتع بتلك الحقوق التي حرم منها المواطن، وأصبح المصري غريباً ذليلاً في وطنه». أما الأسس الإسلامية الموروثة فقد أهملت كلياً. ولم يبد محمد علي أي اهتمام بالإصلاح اللغوي اللازم بإلحاح لكي ينشئ نظاماً مدرسياً متطوراً. والعقيدة الإسلامية، دعامة السلطان؟ يشكو محمد عبده من أنَّ محمد علي لم يمنح الدِّين في أي تصرف الاحترام الذي يستحقه. صحيح أنَّ المستبد محمد علي طرد الوهابيين من المدينتين المقدستين عند المسلمين لكنَّه لم يفعل ذلك لكي يبعدهم عن تطرفهم في بعض النقاط ويعيدهم إلى الطريق الوسطي الصحيح، وإنَّما فقط من أجل تحقيق أهدافه السياسية التوسعية: لكي يمد نفوذه إلى شبه الجزيرة العربية على حساب الإمبراطورية العثمانية[1].

لا شكَّ في أنَّ قول محمد عبده بأنَّ التحديث السريع لمصر ـ الذي جاء بعد الهجوم الفرنسي هو سطحي جداً وليس له أي ارتباط عضوي بالثقافة الناشئة

---

(1) محمد عبده: **مذكرات الإمام محمد عبده**، تحرير الطناهي، القاهرة، بدون تاريخ، ص39 وما بعدها.

في ذلك على مساعدة الاختصاصيين الأوروبيين الذين جلبهم إلى مصر بأعداد كبيرة. وباعتماد رأسمالية الدولة تمَّ تسخير البلد بكامله لبناء جيش حديث وقوي. ولما مدّ سلطته في الثلاثينيات لفترة مؤقتة إلى سورية كان هِمَّه هناك أيضاً اتخاذ إجراءات لجعل البلد المحتل في خدمة الجيش. وأن يكون محمد علي قد ركَّز كل اهتمامه على بناء قوَّة عسكرية واستعان على ذلك بقدرات خبراء أوروبيين لم يكن غير معتاد بالنسبة لحاكم إسلامي في ذلك الزمان. فالسلطنة العثمانية كانت قد أجرت، بعد الهزائم المريرة الكثيرة في القرن الثامن عشر، وخاصة ضد روسيا، إصلاحات على الجيش اقتدت فيها بالجيوش الغربية؛ ولكن خلافاً لمصر لم تتوفر للقسطنطينية الفرصة للبدء من جديد بعد الانهيار الكامل للظروف القائمة. وعلى هذا الأساس توفر لمحمد علي ظروفاً أفضل. فقد كان في وسعه وضع اقتصاد البلد بكامله، طالما كان هذا ملائماً لتزويد الجيش بما يحتاجه من أموال ومواد، تحت سيطرته، ثم إنَّ حقيقة أنَّ قواته ألحقت سنة 1839م هزيمة نكراء بالجيش العثماني واقتربت بصورة خطيرة من القسطنطينية، أعطت الانطباع بأنَّ السياسة التي فرضها بالقوَّة في مصر اقتداء بالغرب كانت صحيحة. علاوة على ذلك سعى محمد علي أيضاً إلى الاستقلال شيئاً فشيئاً عن الخبراء الأجانب. إذ أوفد شباباً موهوبين للدراسة في فرنسا. وكان بين هؤلاء الموفدين شاب اسمه الطهطاوي الذي كتب تقريراً شاملاً عن إقامته في باريس وصف فيه بحماس الإنجازات العظيمة للحضارة الغربية وعبّر فيه بكل جلاء عن الوضع المخجل لوطنه. ولا شكّ في أنَّه رأى أيضاً أنَّ مجرد نقل الإنجازات التقنية الغربية لا يكفي. كان يؤيد اعتماد نظام سياسي مشابه للنظام السياسي الفرنسي[1]. وكان يرى أنَّه دون مشاركة فئات عريضة من السكان في عملية تحديث وتطوير البلد لن يتحقق أي نجاح مستدام ولن يؤدِّي هذا إلَّا إلى زيادة السلطات التي يتمتع بها الحاكم.

وبالفعل فقد بقيت أهداف محمد علي للأكثرية الساحقة من السكان غريبة وغير مفهومة. وفي الوقت الذي كانت تُحمّل فيه مزيداً من الأعباء كانت ترى

---

(1) Ulrich Haarmann (Hg.): *Geschichte der arabischen Welt*, Muechen 1987, 388.

بأنَّه يعلم الغيب ممَّا يتعارض مع الشريعة[1]. عمل ابن عابدين في دمشق كمعلم يحظى باحترام واسع، ودفن هناك (توفي سنة 1088هـ/ 1677م) إلى جانب الفقيه الحنفي علاء الدِّين الحصكفي «وقبره مشهور هناك، عليه جلالة يقصد لطلب الحوائج ويُزار»[2].

كان ابن عابدين قد أعد، خلال دراسته للفقه الحنفي، ملخصاً من الفتوى القانونية التي كانت تدرس كثيراً آنذاك، لحامد بن محمد القسطموني (المتوفى سنة 985هـ/ 1577م) وتطرق فيها إلى السؤال عن العقوبة التي يجب أن تفرض على من يسيء إلى النبي محمد[3]. كان أتباع المدارس الفقهية الأخرى يدعون منذ أواخر العصر الوسيط إلى قتل المذنب. لكن هذا الحكم لم يكن معلّلاً في الفقه الحنفي. بل إنَّ المذنب يجب أن يعطى فرصة لإعلان التوبة عمَّا صدر عنه ممَّا يجعله ينجو من عقوبة القتل. يعترف ابن عابدين بأنَّه لا يوافق على هذا التسامح «ولكن لا مجال للعقل بعد اتضاح النقل»[4]. في القرن السادس عشر تعيّن على المذهب الحنفي تحت ضغط السلطان سليمان الثاني (فترة حكمه 926 ـ 973هـ/ 1520 ـ 1566م) أن يقترب من الرأي الأشد لمنافسيه[5]. ومن حسن الحظ عُثر على تبرير لذلك في كتابات حنفي من القرن الخامس عشر هو البزازي[6]. لم يكن ابن عابدين راضياً عن التطور الذي تجاوز هذه الفتوى القديمة ودخل في جدل مع مفتي حمص حول هذا الموضوع وكتب بحثاً تبنَّى فيه رأياً

---

(1) Albert Hourani: Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order, in: *Islamic Philosophy and the Cassical Tradition*. University of South Carolina Press 1972 (89- 103), 96.

(2) البيطار: **حلية البشر**، تحرير دمشق 1961 ـ 1963، 1239.

(3) **تاريخ الأدب العربي**، ج2.

Carl Brockelmann: *Geschichte der arabischen Literatur*, Bd II.

مقال ابن عابدين: «العقود الدرّية».

(4) ابن عابدين: **مجموعة الرسائل**، الجزء الأول، ص315.

(5) المصدر نفسه، ص338 وما بعدها.

(6) بروكلمان، المصدر نفسه، ص225.

ذات الطابع الإسلامي ـ محقٌّ تماماً. ذلك أنَّ سياسة محمد علي التي تابعها خلفاؤه من بعده أوصلت البلاد إلى حافة الدمار. وليس هنا المكان المناسب لعرض هذا التاريخ[1] الذي رواه كثير من الكُتَّاب. بل تكفي الإشارة إلى أنَّ تلك العمليات كانت تدرس دوماً وأبداً مع التساؤل لماذا فشلت محاولة محمد علي، لماذا فشلت عملية التحديث المفروضة من فوق والمنقذة بالقوَّة. يفترض دوماً دون تعليل أنَّ العقلانية التقنية الفرنسية لم تتطابق مع عقلية الإسلام المختلفة كل الاختلاف. ولكن أين يكمن اختلاف العقلانية الإسلامية؟ هذه المشكلة لم تبحث إلَّا باقتضاب شديد وبطريقة غير كافية. سنبحث هذه المشكلة في الصفحات التالية استناداً إلى بعض مؤلفات الكاتب الدمشقي ابن عابدين (1198 ـ 1252هـ/ 1784 ـ 1836م)، وهو رجل ذو تربية إسلامية كلاسيكية متشددة كان يعيش بعيداً عن الأحداث التي جرت في مصر ويعدّ مصدراً موثوقاً معبراً عن معتقدات تلك الأكثرية الساحقة من الناس الذين لم يكن لهم آنذاك أي احتكاك مع أوروبا.

ولد ابن عابدين في أسرة تعيد نسبها إلى الحسين بن علي بن أبي طالب[2]. وكما هي العادة في عائلات العلماء بدأ دراسته منذ طفولته بحفظ القرآن عن ظهر قلب لكي يدخل بعد ذلك إلى التفاسير العلمية الكثيرة للقرآن. وبعد ذلك درس قواعد اللغة العربية والفقه الشافعي. وفي وقت لاحق انتقل إلى معلم حنفي واطلع على «العلوم العقلية». ودرس الآن أيضاً الكتب الفقهية الكبيرة للمذهب الحنفي المؤلفة في القرن السادس عشر، وهو المذهب السائد في الإمبراطورية العثمانية وانضم في النهاية إلى هذا المذهب. علاوة على ذلك انتسب إلى الطريقة النقشبندية وكتب بحثاً دافع فيه عن الشيخ خالد، وهو عضو بارز في هذه الفرقة الصوفية ضدّ التهم الموجهة له والتي بلغت ذروتها في ادعائه

---

(1) Alexander Schoelch: Aegypten den Aegyptern! Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878- 1882 in *Aegypten*, Zuerich\Freiburg O.J.

(2) ابن عابدين: **مجموعة الرسائل**، الجزء الأول، ص2 ـ 8.

رأسها عندما يكون القدماء لم يبدوا رأياً في قضية من القضايا. في الزمن الذي كتب فيه ابن عابدين لم يكن يوجد سوى الرواة الذين ينقلون عمَّن سبقوهم، أي لم يكن يوجد أحد بعد يمكن أن يبدي رأياً خاصاً به في أي قضية مهما كانت[1].

يسمي ابن عابدين الأعمال التي كتبت بعد أعمال الجيل الأول، أي بعد الأئمة الثلاثة المؤسسين للمذهب الحنفي، «أهل التخريج والاستنباط أو أهل الترجيح والتصحيح»[2]. لكن هذا لا يعني سوى أنَّ كل ما يحتاجه الإنسان، على الإطلاق، من معلومات فقهية موجود في كتب السلف، وهناك فقط! ومهمة علماء المسلمين هي المحافظة على ما تمّ التوصُّل إليه من علم، وبالتالي فإنَّ جميع الفقهاء المتوفين لهم مكانة أعلى من فقهاء الجيل الذي لم يزل على قيد الحياة. إذ إنَّ جميع من هم أقدم هم أقرب من الحاليين إلى العلم الوحيد والكامل الذي جاء به السلف. وهكذا فإنَّ رجلاً مثل البزازي يجب أن يحظى بوافر الاحترام ولا يجوز بأيِّ حال انتقاده بهذه البساطة. «من فضل الله تعالى أن صان هذه الشريعة بأمناء حفظوها وبينوها وأنه سبحانه أمر بالبيان ونهى عن الكتمان ولم يأذن لهم بالمداهنة ولا بالمحاباة ولم يزل العلماء يستدرك بعضهم على بعض وإن كان أباه أو شيخه أو أكبر منه أو مثله... وقد أبى الله تعالى العصمة لكتاب غير كتابه. فما يقع لبعض العلماء من الخطإ تارة يكون من سبق القلم وتارة يكون من اشتباه حكم بآخر أو نحو ذلك. وكل ذلك لا يحط من مقدارهم شيئاً ولا يلزم منه عدم الثقة بهم قطعاً... والغالب أن الخطأ يكون من واحد فيأتي من بعده فيتابعه...»[3].

وهكذا هو الأمر في حالة الحكم على المسيء إلى النبي. فالبزازي استند، متجاهلاً خطأ رأياً لأبي حنيفة، إلى حجج غير صحيحة ثمَّ تمسَّك آخرون بحلّه اعتماداً على مكانته المرموقة. ولكن مع التأكيد على أن قول الفقيه: «قلدت صاحب البزازية» لا ينجيه يوم القيامة، فالبزازي جاء متأخراً جداً، لكي يُعدّ من أهل

(1) ابن عابدين: **مجموعة الرسائل**، ص329.

(2) المصدر نفسه، ص335.

(3) المصدر نفسه، ص336.

مختلفاً عن رأي السلطان سليمان والبزازي يتيح لنا إلقاء نظرة على مفهومه عن العلم والمعرفة.

حسب ابن عابدين هناك إمكانيتان للتقييم الفقهي لجريمة الإساءة إلى النبي محمد. من الممكن اعتبارها دعوة إلى الكفر وبالتالي إلى القضاء على النظام الإسلامي؛ عندئذٍ تفرض على المسيء، مثل أي متمرد، عقوبة الإعدام، كما تنص على ذلك الآية ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1]. ولكن من الممكن أيضاً اعتبار الإساءة ارتداداً عن الإسلام؛ عندئذٍ يجب قبل الإدانة مطالبة الفاعل بالتوبة والعودة إلى الإسلام؛ وإذا ما فعل ذلك ينقذ حياته. كلا الرأيين يمكن، حسب قول ابن عابدين، دعمهما بالأدلة الفقهية. لكن هذا غير حاسم بالنسبة له بكل ما في الكلمة من معنى. بل إنَّ الشيء الوحيد الحاسم هو رأي أبي حنيفة القائل: بأنَّ المسيء إلى النبي مرتد عن الإسلام وهذا هو الأساس الذي يجب أن تستند إليه جميع الاعتبارات الأخرى. ولكن ماذا بشأن تعاليم الفقهاء الحنفيين الكبار في القرن الخامس عشر والسادس عشر الذين اتبعوا البزازي وأيّدوا بالتالي عقوبة الإعدام؟ هذه هي بالنسبة إلى ابن عابدين المسألة الأساسية[2]. قد يكون أولئك قد اتخذوا مواقفهم لاعتبارات هادفة أو إنَّهم تأثروا بنجاعة الحجج القانونية للمدارس الفقهية الأخرى. لكن العالم الحريص وصاحب الضمير لا يجوز أن يتأثر بكل ذلك. بل يجب عليه أن يبحث قبل كل شيء عن أداء القدامى. وهؤلاء هم، حسب رأي ابن عابدين والذي كان معتمداً في مدرسته، أبو حنيفة ثم تلميذاه أبو يوسف والشيباني وأيضاً عدد قليل من المؤلفين المتميزين من الجيل التالي. إلَّا أنَّ الحنفيين المهمين من العصور المختلفة ليسوا من وزن واحد: بل إنَّ المتأخرين منهم لا يمكن أن يحظوا بالاهتمام إلَّا ضمن شروط معيَّنة وعلى

---

(1) سورة المائدة، الآية 33.

(2) ابن عابدين: **مجموعة الرسائل**، ص328.

العلم الكامل الذي يمكن أن يتوصَّل إليه الإنسان عن الكون الكامل العدل من صنع الخالق[1]. والحركات الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر، والتي سنتناولها في الفصل القادم، تنطلق من هذه الأفكار. وهي تندرج دون أي انقطاع في الإيمان الإسلامي الصحيح الذي تشكل خلال مئات السنين. وهي ليست بأيِّ حال ردّاً على «التحدي الغربي». لا شكَّ في أنَّ هذا التحدي كان له منذ منتصف القرن التاسع عشر تأثير المحفز، لكنَّه ليس السبب في ما يتميّز به الإسلام في الوقت الحاضر ألا وهو: البروز المتزايد لجانبه الأيديولوجي (العقائدي).

يقيّم الغزالي وعلاء الدِّين الطوسي - ونحن نكتفي بذكر هذين المثالين - إنجازات أي ثقافة غريبة من زاوية تطابقها مع الإسلام، العلم الذي لا يتغيَّر ولا يتبدَّل والصادر عن الله. وفي عيون المسلم ليس للثقافة الغريبة أي قيمة ذاتية لأنَّ نظرتها إلى العالم خاطئة أو ناقصة، على الأقل. وإذا ما حققت ثقافة غريبة أي إنجاز مهم، فإنَّ هذه الأهمية تكمن فقط في أنَّ هذا الإنجاز يغطي - دون قصد - مجالاً جزئياً من «العلم» المخصص من الله للمسلمين وحدهم. وعلى هذا الأساس ليس هناك أي عملية تطور للمدنية تشترك فيها جميع الشعوب والثقافات بطرق مختلفة، مرة بدور قيادي ومحفز ومرة أخرى بدور المستقبل والمكتسب والمتابع. ولذلك فإنَّ المدنية الأوروبية التي حقَّقت منذ أواخر القرن الثامن عشر نهضة تنحبس لها الأنفاس ووضعت العالم الإسلامي في موقف حرج، لا تدرك كظاهرة تستحق البحث لكي يستفاد منها قدر الإمكان وتطبق بصورة خلّاقة كُلّما وأينما سنحت الفرصة. والتفوق الأوروبي في مجال العلم والتقنية والاقتصاد والإدارة الحكومية لا يمكن إعادته إلّا إلى أنَّ الغرب تناول أجزاء من المخزون العلمي الذي لا يتغيَّر ولا يتبدَّل وحرَّره من كل تشويه، الأمر الذي لا يستطيعه المسلمون في الوقت الحاضر. وفي هذا السياق تظهر الفكرة القائلة: بأنَّ أوروبا اللاتينية قد استمدت في العصر الوسيط ازدهارها من الإسلام. والآن، في القرن

---

(1) بخصوص رأي الغزالي في مكانة الرياضيات بين العلوم، انظر الغزالي: «**تهافت الفلاسفة**»، تحرير س. دنيا، القاهرة بلا تاريخ، ص70 وما بعدها.

«الترجيح»، فضلاً عن أن يكون من أهل «الاجتهاد الصحيح»[1]. العمل العلمي لا يعني بالنسبة إلى رجال مثل ابن عابدين إلّا دراسة المراجع الموجودة والتي نشأت في أواخر العصر الوسيط وفي العهد العثماني، وذلك لكشف الأخطاء كتلك التي وقع فيها البزازي. ويؤكد ابن عابدين مراراً وتكراراً وبكل فخر أنَّه قد نجح في ذلك[2].

﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[3]. فقط هذا العلم الذي علَّمه الله لآدم هو الذي يؤخذ بعين الاعتبار. وكل ما عداه ليس له أي أهمية. ذلك العلم وحده الذي يعتبر الإسلام نظام عقيدة ومجتمع وحكم هو المهم والضروري والحقيقي. وفقط من أجل حمايته من التشويه أو لتنقيته ممَّا قد يدخل عليه من شوائب حصل الإنسان على عقله. ولذلك لا يمكن أبداً أن يعني الإصلاح والتجديد إعادة النظر في الموروث في ضوء التطورات الطارئة وفي ضوء الأحداث العالمية التي لم يتوقعها السلف ولا استعمال، عند اللزوم، فكر الإرث لتفسير غير المتوقع ومعالجته بصورة مثمرة. بل إنَّ الإصلاح هو الكشف الجديد للمخزون العلمي للإسلام. وكلما كان هذا الكشف أكمل سينتصر الإسلام أكثر لأنَّه أفضل نظام أراده الله للمجتمع البشري ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[4] ولأنَّ الإسلام هو في الوقت نفسه

---

(1) ابن عابدين: **مجموعة الرسائل**، ص348.

(2) المصدر نفسه، ص338، حسب ابن عابدين لا يمكن تعليل إعدام المسيء إلى النبي في الفقه الحنفي؛ ولذلك ينصح ابن عابدين قضاة هذا المذهب أن يتركوا الحكم في مثل هذه الحالات لقضاة المذاهب الأخرى لكي يصدر في جميع الأحوال الحكم الذي، حسب رأيه أيضاً، يقدم للمسلمين أكبر فائدة (المصدر نفسه، ص351). بخصوص هذا المجال الإشكالي الذي دخل إلى وعي الرأي العام الغربي بسبب قضية سلمان رشدي، انظر:

T. Nagel: *Die Tabuisierung der Person ds Propheten Muhammad*.

(3) سورة البقرة، الآية 31.

(4) سورة آل عمران، الآية 110.

2. الإصلاح انطلاقاً من روح الإيمان الصحيح:

يمكن تفسير ما يُسَمَّى حركات التجديد في القرن التاسع عشر على أنَّها متابعة للصراع الدائر حول الإيمان الصحيح منذ مطلع العصر الوسيط. إذا ما نظرنا إلى المذهب السُّني نجد أنَّ هناك تفسيرين مختلفين لمضمون الإيمان الصحيح: تفسير واسع ناجم عن التاريخ الفكري للإمبراطورية العثمانية ويقبل الفلسفة وتقديس الأولياء الصالحين بقدر ما يتفق هذا مع ما جاء في القرآن والسُّنَّة، وتفسير ضيق لا يعترف إلَّا بالمصدرين النوعيين الوحيدين للعلم الإسلامي. كان ابن عابدين يميل إلى التفسير الأول. كان عضواً في الطريقة النقشبندية وهي فرقة ترتكز مثلها الصوفية على التقوى السُّنِّيَّة[1]. في مقال صغير استعرض هرم الأولياء الصالحين الذي يتربع على قمته النبي محمَّد. وهو يستند في ذلك إلى أعمال فقيه من أوائل القرن الرابع عشر هو عبد الرزاق القاشاني (الكاشاني) الذي سعى في زمانه إلى تحقيق نوع من التوازن بين روحانية ابن عربي والمذهب السُّني[2]. وهناك مقال صغير آخر خصَّصه ابن عابدين لتبرير[3] أعمال القائد النقشبندي الشيخ خالد (المتوفى سنة 1242هـ/ 1827م)[4] الذي أمضى الأعوام الأخيرة من حياته الغنية بالمشاريع السياسية في دمشق.

لا يمكن وصف ابن عابدين نفسه بأنَّه مجدد للإسلام. فهو يرى أنَّ العلم الكامل الذي لا يتغيَّر ولا يتبدَّل والذي أعطاه الله للمسلمين قد أضيف إلى مصدريه الأساسيين، القرآن والحديث، عبر القرون الكثيرة كثير من التعليقات والشروحات والتفاسير، ولذلك يجب، عند اللزوم، تنقيته ممَّا قد يكون دخل

---

(1) Juergen Paul, *Die Politische und Sogiale Bedeutung der Naqschabandiya in Mittelasien*, 26 -38.

(2) بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ج2 ص280؛ ابن عابدين، **مجموعة الرسائل**، الجزء الثاني، ص264 وما بعدها.

(3) ابن عابدين، **مجموعة الرسائل**، الجزء الثاني، ص284 وما بعدها.

(4) Albert Hourani: Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order, in: *Islamic Philosophy and the Cassical Tradition*. University of South Carolina Press 1972 (89-103), 96.

التاسع عشر لا يحتاج المسلمون إلّا أخذ الإنجازات التي تبدو مفيدة لهم لكي يصمدوا أمام الغرب. في ضوء هذه التصورات يبدو امتلاك التطورات الجديدة في المجال التقني على الأخص ليس إلّا إعادة زرع الإنجازات الحضارية في المكان الذي خرجت منه[1].

هذه الرؤية للأمور تلقى في الأدبيات الإسلامية المعاصرة رواجاً واسع النطاق ولا يتجرأ أحد على الشك فيها. وهي مسؤولة عن أنَّ عالم التقنية مع تأثيراته التي تهزّ التديُّن هزّاً عميقاً لم يصبح للإسلام الحديث مشكلة لاهوتية (دينية) من الدرجة الأولى، لا بل إنَّه لا يؤخذ على محمل الجدّ. وإنَّما يكتفى عادة بالتأكيد على أنَّ الإسلام، كونه ديناً يعتمد على العقل البشري ليس له أي صعوبات مع العلوم الطبيعية والتقنية. وهذا ادعاء غير قابل للتصديق على الإطلاق في ضوء الخلافات المذكورة حول السؤال عن الحدود الفاصلة بين التحديد الإلهي والتحديد البشري لتصرف الإنسان، وفي ضوء ميل الفقه الإسلامي إلى رسم هذه الحدود بعيداً جداً لصالح التدخل الإلهي. وبذلك يمكن تفسير سكوت الفقه الإسلامي عن التحدي الذي يعارض جذرياً القناعات الأساسية لهذا الفقه، بأنَّ جميع الإنجازات الغربية «المفيدة» موجودة في مخزون العلم الإسلامي الذي لا يتغيَّر. وهذه الإنجازات هي بالتالي في إطار الإيمان الإسلامي الصحيح مشروعة ومعتبرة «مُلْكاً». وبذلك فإنَّ الخروج من السقوط الحضاري والضعف الذي لا يستطيع مسلمو القرن التاسع عشر والقرن العشرين تجاهله، يكمن فقط في الكشف الكامل للمخزون العلمي الذي منحهم إيَّاه الله. وبهذه الطريقة يتحول مضمون هذا العلم، أي الإسلام بالمعنى النموذجي المثالي، إلى أيديولوجيا (عقيدة) يجب أن تُستمد منه النصيحة والإرشاد بشأن جميع مسائل وأخطار الحياة الحديثة.

---

(1) هكذا، على سبيل المثال، خير الدِّين التونسي (1823 ـ 1890)، انظر:
Nagel: *Theologie und Ideologie im modernen Islam*. In: Der Islam III, Stuttgart 1990.

وفي المؤلفات التي استندت إليها. بدلاً من الفقه العسير على الفهم والمستند إلى تكهنات لا يمكن، في نهاية المطاف، السيطرة عليها بالعقل، عن «وحدة الوجود»، حلّ في المقام الأول التعمق في الظروف المبكرة لظهور الإسلام.

كان أحمد بن إدريس ومحمد بن علي السنوسي يتبنيان أفكاراً متقاربة. ولذلك لا عجب في أنَّهما كانا متفاهمين، ولا عجب أيضاً في أنَّ القوى المحافظة ناصبت لهما العداء. ولذلك توجها إلى منطقة العسير الجبلية حيث توفي أحمد سنة 1252هـ/ 1836م. أما السنوسي فقد عاد في وقت لاحق إلى شمال أفريقيا حيث أسس في منطقة ليبيا الحالية طريقة صوفية. وممَّا يشير إلى مدى ما تسبَّب به نجاحه من إزعاج للدوائر الدينية المحافظة صدور فتوى ضدّه من جامعة الأزهر سنة 1259هـ/ 1843م انتقدت فيها تصرفاته بسبب أحداث كانت قد وقعت قبل 20 عاماً[1]. فقد اتهمته بأنَّه كان يتعمد عدم حضور صلاة الجمعة والصلوات التي يقودها إمام ـ ممَّا يعني، إذا ما صحّ هذا الاتهام، أنَّه كان يعبّر عن عدم احترامه لشيوخ الأزهر. كما واتهمه أصحاب الفتوى بأنَّه ينتهك بسلوكه بكل غطرسة السُّنَّة النبوية. بعد ذلك ينتقلون إلى القضية الأساسية التي يبتغونها: يقولون: إنَّ تفسير السنوسي للقرآن والسُّنَّة لا غبار عليه بحدِّ ذاته: لكن المرفوض هو أن يتجرأ على تفسير المصدرين الأساسيين للعقيدة الإسلامية بعد أن كان مؤسسو المذاهب السُّنيَّة الأربعة قد فسروهما بصورة نهائية لا يجوز بأيِّ حال تعديلها أو التشكيك في صحتها. وفي الوقت الذي يحاول فيه السنوسي التشكيك في إنجازات السلف ويعطي نفسه الحق في إيجاد معارف جديدة خاصة به، أي «الاجتهاد»، إنَّما يخرج عن الطريق السُّنيَّة[2].

في أحد المقالات يُعلِّل السنوسي بحثه عن مدخل مباشر إلى مصادر

---

(1) B. G. Martin: *Muslim Brotherhoods in the Nineteenth Century North Africa*. Cambridge University Press 1967, 99ff.

(2) Nicola Ziadeh: *Sanusiyah. A. Study of the Revivalist Movement in Islam*. Leiden 1958, 41 - 44.

عليه من التفاسير الخاطئة. بكلمات أخرى، إنَّ الشواهد التي أنتجها عمل الفقهاء المتواصل بلا كلل أو ملل هي وسائل مساعدة لا غنى عنها لكسب ذلك العلم. أما المجددون فيعتبرونها عائقاً لا يمكن تجاوزه إلَّا بصعوبة ويزيد من صعوبة التمييز بين الغث والثمين. إلَّا أنَّ الرأي أنَّ ذلك العلم شامل لكُلِّ شيء ولا مزيد لمستزيد عليه. كمثال على الطموحات الإصلاحية المستمدة من الإيمان الصحيح المستند إلى الرُّوحانيَّة الصوفية سنعرض نبذة عن أعمال محمد بن علي السنوسي (1201 ـ 1275هـ/ 1787 ـ 1859م). ولد السنوسي بجوار مستغانم بالقرب من الأوران ودرس علوم الدِّين الإسلامي، بصورة رئيسة، في فاس. وكانت له، في وقت مبكر، اتصالات مع طرق صوفية مختلفة. وما لبث أن أشيع عنه أنَّه هو نفسه من الأولياء. ولما أصبح رجلاً ناضجاً شعر بالحاجة إلى زيارة مدن الحجاز. وكانت حجته الأولى في سنة 1230هـ/ 1815م، وقادته حجته الثانية سنة 1241هـ/ 1826م إلى مكة. وكان قد أمضى سنة 1239هـ/ 1824م في القاهرة لكي يتابع دراساته في جامعة الأزهر، أهم وأشهر جامعة في العالم الإسلامي. إلَّا أنَّ ما قدَّمه له العلماء هناك كان مخيباً جدّاً لآماله. إذ كانوا يعلمون المادة المتراكمة من التفاسير والشروحات منذ مئات السنين، أما السنوسي فكان يبحث عن مدخل إلى المصادر متحرر من كل التراكمات والتشويهات المدرسية. وراح يدعو إلى أفكاره ممَّا أثار ـ بطبيعة الحال ـ غضب المدرِّسين في الأزهر. وعند مجيئه بعد ذلك إلى مكة عقد صداقة مع أحمد بن إدريس الفاسي، مؤسس إحدى الطرق الصوفية. كان الفاسي يكبر السنوسي بنحو ثلاثين عاماً وهو ينحدر أيضاً من المغرب لكنَّه كان قد ترك وطنه سنة 1212هـ/ 1798م ويعيش منذئذٍ في الحجاز. وجد محمد بن علي السنوسي، الذي كان ينظر بعدم ارتياح إلى ما تراكم على الإسلام الأصلي من كتابات وتعليمات ـ في أحمد بن إدريس أباً روحياً: كان الهدف الأعلى للحالة الصوفية التي ينشدها أحمد ليس «التوحد الصوفي» مع الله، الذي يعتبره غير ممكن، وإنَّما «التوحد الرُّوحي» مع النبي. وبذلك تمَّ التخلي عن التصور، الذي يصعب تمييزه عن السحر والمتمثل في القدرة على التأثير في مجال الغيب، لصالح استحضار حياة وأعمال النبي محمَّد كما جاء في كتب الكاشاني

الوهابي وهو يعود إلى محمد بن عبد الوهاب (1115 ـ 1206هـ/ 1703 ـ 1792م)، حنبلي ينحدر من منطقة نجد.

بعد الدراسة في موطنه وفي الحجاز ذهب ابن عبد الوهاب كرجل شاب إلى البصرة حيث توفرت له الفرصة للتعرّف على الإسلام بكل ما فيه من تنوع، وبما في ذلك المذهب الشيعي والتصوف. وفي أربعينيات القرن الثامن عشر نجده مرة أخرى في نجد. هناك كان يعظ أمراء البدو ويحثهم على التقيُّد الصارم بالعقيدة الإسلامية. فوجد الدعم لدى أمير عائلة بني سعود؛ في سنة 1157هـ/ 1744م يعقد مع الأمير السعودي اتفاقاً يلتزمان بموجبها بأن يبنيا معاً مملكة تسود فيها كلمة الله غير المحرَّفة. وكان هذا ساعة ولادة المملكة السعودية التي شكَّلت في نهاية القرن الثامن عشر خطراً حقيقياً على حكَّام الحجاز، أشراف مكة الحسنيين، وصار العثمانيون، السادة المسيطرون على شبه الجزيرة العربية، ينظرون إليها بعين القلق. في سنة 1218هـ/ 1803م دخل الوهابيون لأول مرة إلى مكة ووضعوا هناك حدّاً مفاجئاً للهرج والمرج الذي كان يحدث كل عام في فترة الحج، إلَّا أنَّهم اكتسبوا بسبب تفسيرهم التقشفي الصارم لتعاليم الإسلام سمعة البرابرة. عندئذٍ رأت الإمبراطورية العثمانية نفسها مضطرة إلى مواجهتهم بكل قوة. فطلب الباب العالي من تابعه في مصر محمد علي أن يجرب الجيش الجديد الذي أعدّه في الحرب ضدّ الوهابيين. فلبَّى محمد علي هذا الطلب. خلال الأعوام من سنة 1226هـ/ 1811م حتى سنة 1228هـ/ 1813م طرد الوهابيون من الحجاز. وخلال القرن التاسع عشر بكامله حاربوا تحت قيادة بني سعود من أجل بقائهم. في سنة 1901م تمكَّنوا بقيادة عبد العزيز باستيلائهم على الرياض من تأسيس نظام حكمهم الذي امتد، مع اكتمال احتلالهم سنة 1319هـ/ 1925م للحجاز، ليشمل منطقة المملكة العربية السعودية الحالية. وكان تأثير أفكار محمد بن عبد الوهاب قد امتد في القرن التاسع إلى مسافة أبعد بكثير ممَّا يتوقع المرء نتيجة الفشل العسكري الذي منيت به الوهابية في ذلك القرن. فقد وجدت في الجزء الإسلامي من الهند أرضاً خصبة، ولكن صار لها أيضاً أتباع في جميع أرجاء العالم العربي.

الإسلام ويقول: إنَّ الأخذ دون نقد أو تمحيص بالنتائج التي توصلت إليها الأجيال السابقة سيئ ومفسد، لأنَّهم في الماضي أيضاً وقعوا في أخطاء. وهذه الحالة كان يدركها أيضاً ابن عابدين وكثير من الفقهاء المسلمين الآخرين لكنَّهم كانوا يؤمنون بإمكانية المحافظة على المبنى المعرفي بكامله وتحريره شيئاً فشيئاً من جميع النواقص. وكان السنوسي يعتبر هذا الرأي ليس خاطئاً تماماً، لكنَّه كان يصرّ على أنَّ الأجيال اللاحقة يحقّ لها، لا بل يجب عليها، أن تبدأ عملها الفكري عند المصدرين الأساسيين، القرآن والسُّنَّة. وبعدئذٍ سيتبيَّن أية إنجازات للفقهاء ستصمد وتبقى مستمرة. وأيها لن يصمد. وعلى أيِّ حال ليس مقبولاً الخضوع سلفاً لما جاءت به المذاهب الأربعة. فكل مشكلة لها حلّها في القرآن؛ وعندما يقول النبي، الذي نزل عليه الوحي الإلهي، كيف ينظر القرآن إلى مسألة من المسائل، فإنَّ قوله هذا ملزم بطبيعة الحال لجميع المسلمين؛ إلَّا أنَّ تفسيرات جميع المسلمين الآخرين لا تخطئ بهذه الدرجة من اليقينية، ولذلك فهي قابلة للتعديل. ولذلك فإنَّ فتح الباب من جديد أمام البحث المستقل عن المعرفة ليس إلَّا العودة إلى الظروف المبكرة التي كان المرء فيها مضطراً، بسبب عدم وجود شرح وتأويل للتعليمات التي تضمنها القرآن والسُّنَّة، إلى الاعتماد على القدرات الفكرية الذاتية[1]. فالسنوسي يريد، شأنه شأن الغزالي ثم ابن تيمية من بعده[2]، اشتقاق حياة إسلامية من الإيمان العفوي الذي، يُعتقد، أنَّه كان سائداً في البداية. وهو يوضح هذا في نهاية مقاله بكل جلاء: في الصوفية المستندة إلى النبي تتوفر أفضل الشروط لذلك، لأنَّ من يتعمق في هذه الرُّوحانيَّة تتدفق إليه العلوم «المطابقة لعين ما شرعه الله على لسان رسوله» تنزلاً لا نزولاً يقتضي شرعاً أو نبوة[3].

أهم تيار إصلاحي للتفسير الضيق للإيمان الصحيح نجده في المذهب

---

(1) نقولا زيادة Nicola Ziadeh، المصدر نفسه، ص81 وما بعدها.

(2) انظر أعلاه، ص247.

(3) السنوسي: **إيقاظ الوسنان**، تحرير وزارة الإعلام والثقافة الليبية 1968م، ص129.

الله بين المرجئة والوعيدية من القدرية وغيرهم، وفي باب الإيمان والدين بين الحرورية والمعتزلة، وبين المرجئة والجهمية، وفي أصحاب رسول الله ﷺ بين الرافضة والخوارج».

وما إذا ما كان هذا «الوسط» هو أكثر من مجرد نفي لمقولة واضحة، يبدو مشكوكاً فيه. ذلك أنَّ محمد بن عبد الوهاب يبدو أنَّه لم يبذل جهداً لتحديد المضمون الديني لهذا الموقف الوسطي. ولعلَّه كان سيرفض طلباً بهذا الخصوص على أنَّه تطاول. إذ إنَّ كل ما هو ليس في الوسط، أي كل مقولة دينية تتجاوز حدود القرآن والسُّنَّة تبدو في تفكيره انحرافاً عن الصحيح أي «بدعة» منكرة. في نوع من الشهادة التي ألَّفها سنة 1182هـ/ 1768م دافع عن نفسه ضدّ اتهامه بأنَّه يسفِّه التاريخ الفكري الإسلامي بأكمله وقال: إنَّه افتراء: «يعلم الله أنَّني لم أدّع ولم يخطر على بالي أن أعتبر كتب المذاهب الأربعة باطلة وأن أعلن أنَّ الناس منذ ستة قرون ما عادوا يتخذون موقفاً سليماً، وأن أحتكر لنفسي الحق في الاجتهاد وألا ألتحق بفقهاء الأجيال السابقة؛ وأن أعلِّم أنَّ اختلاف الرأي بين العلماء عقاب، وأن أعتبر الذين يطلبون الشفاعة من الأولياء الصالحين كفراً..، وأن أحرّم الحج إلى قبر النبي وأرفض زيارة قبور الأهل وغيرهم، وأن أعتبر من يقسم بغير الله كافراً؛ وأن أعتبر ابن الفارض وابن العربي كافرين»[1]. وإذا ما كانت إنجازات المدارس الفقهية، على سبيل المثال، تبدو لتصورات محمد بن علي السنوسي مشكوكاً فيها، فإنَّ الشيء نفسه ينطبق على هدف محمد بن عبد الوهاب الرامي إلى إسلام يستند كلياً إلى القرآن والسُّنَّة فقط. ولكن كان مضطراً إلى نفي الاشتباه بأنَّه يكفِّر جميع المسلمين الذين يطبقون الشعائر الدينية ويصوغون حياتهم اليومية استناداً إلى تعاليم أحد المذاهب، وكذلك جميع المسلمين الذين دخلت التقوى الصوفية إلى قلوبهم، لأنَّ هذا الرأي كان سيشمل الأكثرية الساحقة من معتنقي الدِّين الإسلامي

---

(1) Richard Hartmann: Die Wahabiten. In: *ZDMG LXXVIII*, 1924, 179 - 184.

أن يكون اختلاف الفقهاء في الرأي نعمة فهذا ما كان معتمداً منذ نهاية القرن العاشر (ناغل، **قلعة الإيمان**، ص319).

ولم يزل من الصعب أن نقدر إلى أي مدى كان المذهب الوهابي مسؤولاً عن أنَّ الإصلاحيين البارزين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين اعتمدوا بكل وضوح التفسير الضيِّق للإيمان الإسلامي الصحيح.

تشكل مفهوم محمد بن عبد الوهاب عن الجوهر الحقيقي للإسلام من دراسته للكتابات الحنبلية، وعلى الأخص مؤلفات ابن تيمية. ألا تكون شبه الجزيرة العربية آنذاك مكاناً للتشدد الإسلامي، فهذا ما يثبته التبرير الوهابي ضدّ المدينتين المقدستين لدى الإسلام[1]. وتجدر الإشارة إلى أنَّ ممارسات العبادة الإسلامية المطبقة من غالبية سكان شبه الجزيرة العربية كانت متأثرة بالعادات الدينية الشعبية أكثر من تأثرها بالقرآن. إذ كان تقديس الأشجار والمزارات مزدهراً كما كان الحال قبل ظهور النبي محمَّد. كانت هناك أضرحة يعتقد الناس بأنَّ لها قدرات خارقة ولذلك كانوا يزورونها من أجل تحقق حاجاتهم اليومية. وتقدم لنا المصادر الأولى لنشاط محمد بن عبد الوهاب صورة حيَّة عن جميع هذه الممارسات «غير الإسلامية»[2] حيث كان يقوم، كُلَّما كان هذا ممكناً، بهدم هذه المزارات «الإلحادية» ويحاول إعادة البدو إلى طريق الإسلام الصحيح. أي إنَّه أخذ على عاتقه مهمة كان النبي نفسه قد فشل في الماضي في تنفيذها[3].

يؤكد محمد بن عبد الوهاب في كتاباته غير الموجهة، بطبيعة الحال، إلى البدو وإنَّما إلى العلماء ورجال الدِّين، أنَّ القرآن والسُّنَّة هما الأساس الوحيد للعقيدة الإسلامية. وأنَّ جميع التيارات التي تجاهلت هذا المبدأ ابتعدت عن الإيمان الصحيح الذي هو موقف وسط بين جميع الآراء المختلف عليها. ففي مسألة الصفات الإلهية المؤمنون وسط «بين أهل التعطيل الجهمية وأهل التمثيل المشبهة وهم وسط في باب أفعال الله تعالى بين الجبرية والقدرية، وفي وعيد

(1) Johann Ludwig Bur hardt: *Reisen in Arabien*, Weimar 1830, 265f.

(2) Gerd ruediger Puin: Aspehte der Wahabitschen Reform. In: *Studien zum Minderhe-iten problem im Islam* (Bonner Orient-alische Studien), Bonn 1973, 45-99.

(3) انظر أعلاه، ص57.

ومعرفته بصورة كاملة إلّا عن طريق بذل الجهد الشافي في دراسة أعمال جميع الفقهاء والرواة منذ وفاة النبي. أما الإصلاح والاستحواذ المباشر للوحي والسُّنَّة كان سيبدو له تطاولاً منكراً. لكن السنوسي وابن عبد الوهاب، مثالانا للمسلمين اللذين عانيا من عبء المادة المتراكمة عبر مئات السنين، كانا يريدان هذا بالضبط، وإن كانا يريدانه بتعليل مختلف وانطلاقاً من أسلوب ديني مختلف كلياً ـ كان دافع السنوسي التقوى الصوفية للنبي محمد، أما ابن عبد الوهاب فكان يأمل في أن يجعل المقولات النقية للقرآن والسُّنَّة ـ أو ما كان يفهمه بالتفصيل تحت هذا القول ـ الأساس الذي يقوم عليه المجتمع الإسلامي.

أصبح الادعاء بأنَّ الإيمان والعقل متطابقان النغمة الرئيسية لجميع الاتجاهات الفكرية التي ظهرت منذ منتصف القرن التاسع عشر والتي حاولت إنقاذ الدِّين الإسلامي والثقافة الإسلامية من المدنية الغربية المتدفقة إلى العالم الإسلامي. ولكن كان هناك في أواخر القرن الماضي أصوات أوروبية كثيرة ترى أنَّ سقوط العالم الإسلامي لا مفرّ منه وأنَّ السبب في هذا التطور يعود إلى الدِّين الإسلامي نفسه. ونشب جدال حاد بين أولئك المراقبين للتاريخ المعاصر الذين أعلنوا متسرعين الانتصار النهائي لطريقة الحياة والتفكير الغربية في جميع أنحاء الكرة الأرضية وبين عدد من العلماء المسلمين البارزين الذين رأوا أنَّ الإسلام يمرُّ في مرحلة ضعف مؤقتة وعابرة وأنَّ هذا الضعف سيزول بعد العودة إلى المصادر الأصلية للدِّين الإسلامي. كان أهم داع لهذا الرأي المفكر المصري المذكور سابقاً محمد عبده، وهو رجل لا تقتصر أهميته على نشاطه الفكري وإنَّما كان ناشطاً سياسياً أيضاً: بصفته عميداً لجامعة الأزهر عمل على فتح الجامعة أمام طرق التدريس الأكاديمية الحديثة وأيضاً أمام تلك العلوم[1] التي استند إليها التفوق الأوروبي. ولقد طغت أفكاره على الحياة الفكرية الإسلامية في القرن العشرين التي كانت تتركز، في المقام الأول، على مناقشة التحدي الغربي. وادعى في أحد

---

(1) Brockelmann, op. cit, *Supplementband III*, 315ff; Malkolm H. Kerr: *Islamic Reform*. Los Angeles, Cambridge 1966, 103ff.

ولمَّا كان سيعتبر «موقفاً وسطياً» بأيِّ حال. ولذلك خفَّف محمد بن عبد الوهاب في شهادته من حدّة موقفه قائلاً: بأنَّه لا يرفض إلَّا تطاول هؤلاء الأولياء على القدرة الإلهية وزعمهم بأنَّهم يستطيعون أن يفعلوا شيئاً لمن يقصدهم. أما أن يكون هناك أولياء صالحون، فهذا أمر لا ينكره[1].

ولكن ماذا يعني أنَّهم كانوا يتهمونه، وهو الحنبلي، بأنَّه يعطي لنفسه الحق في «الاجتهاد» عن حلول للمسائل الفقهية والشعائرية في ضوء القرآن والسُّنَّة، لكنَّه يرفض المدارس الفقهية؟ هنا نلامس النقطة الحاسمة التي يتضح عندها لماذا استطاعت المدرسة الحنبلية بالذات أن تصبح أساساً للجهود الإصلاحية. كان المذهب الحنبلي على الدوام يطالب لنفسه بإمكانية إيجاد القرار المستقل، أي بالتطبيق المستقل للقرآن والسُّنَّة؛ لكنَّه فهم هذا العمل الفكري بصورة مختلفة (الاجتهاد) عن بقية المدارس الفقهية (المذاهب). بالنسبة للحنابلة كان «البحث المستقل» يتطلّب دوماً العودة المباشرة إلى أصل الإسلام[2]. أما التفاسير التي وضعها الفقهاء للقرآن والسُّنَّة بعد محمد فلا أهمية لها. وكان ابن تيمية قد اكتسب هذه القناعة في جولة عبر التاريخ الفكري الإسلامي بمجمله وعبّر عنها في كتاب بعنوان «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»[3].

أي إنَّ مضمون الوحي الذي نزل على محمد وكل ما يمكن أن يعرفه الإنسان عند استعمال عقله بشكل صحيح، عن نفسه وعن العالم وعن قضائه وقدره متطابق تماماً. ولذلك فإنَّ الإيمان الإسلامي الصحيح المرتكز على هذه القناعة مطالب على الدوام بأن يتحقق استناداً إلى المعقول والمنقول من صحة أقوال العلماء والفقهاء. فهي لم تعد تنظر إلى أعمال السلف بالحذر الذي لاحظناه عند ابن عابدين. بالنسبة له لا يمكن الحصول على نقاء الكنز العلمي

(1) ر. هارتمان، المصدر نفسه، بخصوص تعاليم الوهابية أنظر أيضاً:

Henri Laoust: *Les Schismes dans l'Islam*. Paris 1965, 321-332.

(2) ناغل: **قلعة الإيمان**، ص365 وما بعدها.

(3) ابن تيمية: «**موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**»، تحرير بيروت 1985م، جزآن.

أديان مختلفة؟». ففي مبنى الإيمان لا يجوز أن تحدث تصدعات. وإذا ما تمّ في الماضي الدفاع عن العقيدة بواسطة المنطق فإنَّ المسلمين يواجهون اليوم مهمة الانفتاح على «العلوم الجديدة المفيدة» المناسبة «لدفع الهجوم والذل عنَّا». يجب علينا أخذ العلوم «الجديدة» واكتساب القدرة على تطبيقها، على سبيل المثال، في صنع الأسلحة ذات التقنية العالية للدفاع عن الإسلام، كما دافعنا في الماضي عن الإسلام بالمنطق[1]. فعلم الكلام كان في العصر الوسيط البرهان على تطابق العقيدة الإسلامية مع العقل، وامتلاك التقنية الأوروبية سيكون البرهان المعاصر على هذه الحقيقة ـ وفيما يلي ملخص لحجج محمد عبده بهذا الخصوص.

يقول محمد عبده تفسيراً للآيات التالية: إنَّ كل العلم الذي يمكن أن يحصل عليه الإنسان هو ذلك العلم المستمد من الله. ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ * قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ * قَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾[2]. أي إنَّ آدم الإنسان الأول وفي الوقت نفسه النبي الأول يستقبل من الله العلم بجميع الأشياء ويعيِّنه نائباً للخالق على الأرض. لقد أودع الله في آدم «علم جميع الأشياء من غير تحديد ولا تعيين... والعلم الحقيقي إنما هو إدراك المعلومات أنفسها والألفاظ الدالة عليها تختلف باختلاف اللغات التي تجري بالمواضعات والاصطلاح، فهي تتغير وتختلف والمعنى لا تغيير فيه ولا اختلاف... علّم الله آدم كل شيء ولا فرق في ذلك أن يكون له هذا العلم في آن واحد أو في آنات متعددة، والله قادر على كل شيء، ثم إن هذه القوة العلمية عامة للنوع الآدمي كله، ولا يلزم من ذلك أن يعرف أبناؤه الأسماء من أول يوم فيكفي في ثبوت هذه القوة لهم معرفة الأشياء بالبحث والاستدلال... فعلينا أن نجتهد

(1) محمد عبده: **الأعمال الكاملة**، الجزء الثالث، ص15 ـ 22؛ ناغل: **الكلام والأيديولوجيا في الإسلام والحديث**، ص17.

(2) سورة البقرة، الآيات 31 ـ 33.

كتبه، الذي أجرى فيه مقارنة بين المسيحية والإسلام، أنَّ المذاهب المسيحية الثلاثة الكاثوليكية والأرثوذوكسية والبروتستانتية، تقول جميعها: «إن من الدين ما هو فوق العقل، بمعنى ما يناقض أحكام العقل، وهو مع ذلك مما يجب الإيمان به». أما في الإسلام فإنَّ المبدأ الأول الذي يجب اعتماده هو استعمال العقل من أجل الوصول إلى الإيمان. لا بل إنَّ محمد عبده يذهب إلى أبعد من ذلك ويعتبر العقل مقياساً لصحة المنقول: «اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دلّ عليه العقل، وبقي في النقل طريقان طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثانية: تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل. وبهذا الأصل، الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي ﷺ، مهّدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع المجال إلى غير حد، فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا؟ وأي فضاء يسع أهل النظر وطلّاب العلوم إن لم يسعهم هذا الفضاء؟ إن لم يكن في هذا متسع لهم فلا وسعتهم أرض بجبالها ووهادها ولا سماء بأجرامها وأبعادها»[1].

وفي مناسبة أخرى يقول محمد عبده: إنَّ المسلمين تمكنوا في علم الكلام من التوصُّل شيئاً فشيئاً إلى مضمون عقلاني للقرآن والحديث. ولقد درسوا في أوائل العصر الوسيط علم المنطق واستعملوه ضدّ أعداء الدِّين الحقيقي[2]. وهناك كثير من العلماء كالغزالي وفخر الدِّين الرازي قد اعتبروا الاشتغال في هذه العلوم واجباً دينياً يجب أن يؤدِّيه على الدوام عدد كافٍ من المسلمين[3]. «أفلا ينطبق هذا بشكل خاص في هذا الزمان الذي قامت فيه اتصالات بين أُناس من

---

(1) محمد عبده: **الأعمال الكاملة**، تحرير عمَّارة. القاهرة، الجزء الثالث، ص262، 282. كان ابن رشد قد طالب أيضاً بتفسير للوحي حتى يتطابق مضمونه مع مفاهيم العقل.

(2) انظر أعلاه، ص101.

(3) باللغة العربية: «فرض الكفاية»، واجب فرضه الله على المسلمين لكنَّه ليس مطلوباً من جميع المسلمين بل يجب أن يؤدِّيه عدد كافٍ من المسلمين فقط.

هذا حقاً فلا يوضحه محمد عبده ولا الكثير ممَّن قلّدوه ـ على جميع المعارف المكتسبة، لا يبقى هناك سبب يدعو إلى أن نرى في التغيرات السريعة للعالم الحديث أي مشكلة دينية. هذا ما يؤكده محمد عبده بطريقة تجعل المرء يشعر بالانقباض في ثمانينيات القرن الماضي في كتابه «رسالة التوحيد». (Abhandlung ueber die Einheit Gettes).

وكان محمد عبده نفسه يعتبر هذا البحث تجديداً لعلم الكلام دافع عنه في كثير من الأحيان بمنتهى القوة. لكن هذا البحث لم يكن أقل من ذلك. فالمصطلحات التي استخدمها تذكرنا بكتَّاب الأشعرية المتأخرين من أمثال فخر الدِّين الرازي، ومن ناحية المضمون أيضاً لم يتمكن من التخلص من التصور أنَّ «قدرة الله هي نقطة الانطلاق الأولى لكل ما هو موجود».

ولكن وكما يبدو فإنَّ محمد عبده لم يكن مهتماً بالمشاكل الكلامية. بل إنَّه كان يعرض أفكاره مراراً وتكراراً في أجزاء أخرى من أعماله عن مكانة الإسلام داخل التاريخ البشري:

«كان الإنسان في مجتمعه قد بلغ سنّ الرشد... عندئذٍ جاء الإسلام وتحدَّث إلى العقل (البشري) وناشد القدرات الذهنية والتبصُّر وشارك (العقل) مع الأحاسيس والمشاعر في قيادة الإنسان إلى سعادته في هذه الدُّنيا وفي الآخرة»[1]. تواجهنا هنا بصيغة جديدة التهمة ذاتها التي وجهها محمد لعَبَدة الأصنام: إذا ما كنتم مستعدين لاستعمال عقلكم يجب أن تعترفوا بأنَّكم من مجرد النظر أو من الإحساس أو التخمين ستدركون أنَّ لا أحد سوى الله لديه القدرة على هذه الأفعال. والتبصُّر الصحيح بما يجري في الطبيعة يقودنا بما لا جدال فيه إلى أنَّ هذا العالم مخلوق وأنَّ الله هو المصدر الوحيد لكل ما هو مخلوق ولكل ما يجري في مجال الحياة الدُّنيا؛ وبالنسبة لمحمد عبده فإنَّ جميع أشكال العقائد

---

(1) Walther Braune: *Der islamische Orient Zwischen Vergangenheit und Zukunft.* Bern\Muenchen 1960, 129f; T. Nagel: *Theologie und Ideologie im modernen Islam*, 29 -31.

في تكميل أنفسنا بالعلوم التي خلقنا مستعدين لها من دون الملائكة وسائر الخلق لتظهر حكمة الله فينا»[1].

كل العلم الذي يمكن أن يحصل عليه الإنسان معطى له من الله؛ وهو متطابق مع مضمون الرسالة التي تلقَّاها آدم. وقد يكون الإنسان غير مدرك دوماً لتفاصيل هذا العلم؛ عندئذٍ يكون مضطراً إلى الاعتماد على عقله. وإذا ما استعمله بشكل صحيح يتمكن من سدّ الثغرة في علمه، ولكن أن يتجاوز الإنسان بواسطة أبحاثه حدود ما علَّمه الله لآدم فهذا غير ممكن على الإطلاق. هنا نواجه الإيمان الإسلامي بأقصى درجات تفسير القرآن الإسلام، حسب محمد عبده هو خلاصة جميع الأديان على الإطلاق[2] وهو حسب جوهره العلم الصحيح بكل ما يمكن أن يُعلم؛ وهذا الكنز الذي لا يتغيَّر ولا يتبدَّل من المعارف موجود في القرآن والسُّنَّة ويمكن، عند اللزوم، كشفه بالاستنتاجات العقلية. وهو لا علاقة له باللغة والمصطلحات العلمية ـ وبالتالي ليس مهماً اكتسابه بمساعدة أي طريقة من دراسة التاريخ الفكري. نزع القداسة جزئياً عن اللغة العربية[3]، الذي نجم عن الفرضية المميزة للإسلام السُّني والقائلة بأبدية الرسالة التي أبلغها الله لآدم والصالحة لكُلِّ زمان ومكان، يتخذ الآن مداه الكامل. تحرير الإسلام ممَّا لحق به من اختلاطات مشروطة بتاريخ نشوئه، كما سعت إليه الأشعرية[4]، دُفع به هنا في حركة إصلاح محمد عبده الداعية إلى الإيمان الصحيح نحو الاكتمال.

3. الإسلام كعقيدة:

عندما يعمّم ويوسِّع مضمون الرسالة الإلهية، التي نزلت على جميع الأنبياء، إلى درجة أنَّ هذه الرسالة تحتوي عند استعمال العقل بشكل صحيح ـ أما ما يعني

---

(1) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، الجزء الرابع، ص138 ـ 140.

(2) المصدر نفسه، ج5 ص21 وما بعدها.

(3) انظر أعلاه، ص143، 232.

(4) انظر أعلاه، ص237 ـ 239.

الادعاء، بأنَّ العقل في الإسلام وحده يمنح التفويض على القيام بالفعالية المحددة له من الله، لا يصح، بطبيعة الحال، إلَّا مع افتراض ذلك الكنز من العلم الذي لا يتغيَّر أبداً. وإلى أي مدى يبقى تفكير محمد عبده وتفكير تلاميذه ومقلِّديه مقيَّداً بالمفاهيم المألوفة منذ ما يزيد على ألف عام، هذا ما يبيِّنه لنا إلقاء نظرة على معنى كلمة «علم» باللغة العربية: العلم يشمل جميع قواعد الحياة وطرائق السلوك، والقوانين، والشعائر، وجميع الأحكام التي تتألف منها الشريعة. فالعلم هو بالمعنى العام العلم بالله وبالقوانين التي فرضها على البشر. «العلم جيد وأفضل وأهم العلم، بعد معرفة الله ووحدانيته معرفة أحكام الشريعة»[1]. وبذلك فإنَّ «العلم» هو العلم الشافي الذي يوفر اكتسابه للإنسان الإرشاد الشامل إلى التعامل الصحيح مع هذه الدُّنيا وبالتالي يمهد الطريق إلى الحياة السعيدة في الآخرة. وهذا العلم لا يمكن تغيير مضمونه أو توسيعه بالقوة البشرية. بل إنَّ الإنسان يحصل عليه من خلال دراسة الوحي ولا يستطيع أبداً السير إلَّا في الطريق الذي ينتهي إلى الإدراك بأنَّه الإدراك يتطابق تماماً مع ما يستطيع معرفته بواسطة العقل. صحيح أنَّه كانت هناك أيضاً في الثقافة الإسلامية محاولة لتوسيع مفهوم العلم وإعطاء الإنسان الإمكانية بأن تتجاوز إمكاناته المعرفية حدود ما تمّ التوصُّل إليه حتى الآن، ولكن تغلبت في نهاية المطاف فكرة الإيمان الصحيح التي كانت تدّعي التمييز بين الاستعمال الصحيح للعقل والاستعمال غير الصحيح. لكن كلمة «علم» تغطي أيضاً في اللغة العربية كلمة علم «Wissenschaft» الأوروبية، الأمر الذي أدَّى على الجانب الإسلامي إلى نكران طابعها المفتوح، نكران شكل الشرط لجدل محمد عبده الذي استعمل فيه التصور عن التقدم والنمو ضدّ الغرب وادّعى بأنَّ المسلمين قد وصلوا إلى هدف التاريخ البشري ولن يصله سواهم أبداً أي كائن آخر.

لم يقل محمد عبده صراحة بعد، إنَّ الإسلام، الرسالة التي لا تتغيَّر ولا تتبدَّل والتي تلقَّاها في البداية آدم وبلغت في الوحي الذي تلقَّاه محمد، الوحي الأخير في

(1) Franz Rosenthal: *Knowledge Triumphant*. Leiden 1970.

قبل الإسلام غير كاملة؛ فالحقيقة التي أعطاها الله لأبي البشر آدم بصفته النموذج المثالي لفصيلة الإنسان فهمها الناس ولكن بصورة مبهمة فقط لأنَّه كان ينقص أولئك الممثلين السابقين للفصيلة النضج الفكري[1]. وهذا النضج الفكري لم يكتمل إلَّا عندما أرسل الله محمداً ليكون النبي الذي يهدي البشر: ففي الإسلام يُحضّ العقل ويفوض أيضاً على فهم المهمة التي كان مكلّفاً بها منذ البداية، ألا وهي إدراك الجوهر الحقيقي للعالم وللخالق الذي يسيّره، متحرراً كلياً من جميع الأعباء الموروثة ومن جميع الآراء المسبقة والأخطاء الراسخة، وبالتالي إدراك التطابق الكامل بين مضمون الوحي، الذي بقي بالنسبة للأجيال السابقة، جزئياً على الأقل، غير مفهوم، من جهة، والأهداف المعرفية للعقل، من جهة أخرى.

المطالبة التي طرحها كل من الغزالي وابن تيمية بأن يعود المسلمون إلى الإيمان العفوي كما كان يفعل السلف، قام محمد عبده بإغنائها بالتصور الرائج منذ منتصف القرن التاسع عشر بأنَّ الكائنات الحيَّة قد تكوَّنت شيئاً فشيئاً من أشكال أدنى: تطور الجنس البشري نحو الأعلى يمكن رؤيته على طريق التوصُّل إلى الإيمان المعلّل عقلياً بإله واحد. لقد رأينا أنَّ الحلم بتجديد الإيمان البدئي النقي قد شهد، خلال العمل المتواصل على مدى عدة قرون من دراسة وتفسير النصوص الأساسية للإسلام، حملة شديدة. ففيه تستمر رؤية تكرر ذكرها مراراً في القرآن تمَّ بها تعزيز سعي النبي إلى تقديم رسالة تتضمن حقيقة لا تشوبها شائبة: فهو ينطق بما يوحى إليه بصورة مباشرة. أما أتباع الديانتين الأقدم، اليهود والمسيحيون، فيستندون إلى كتب تمّ تزوير مضمونها مع مرور الزمن[2]. تكتسب هذه الحجَّة عند محمد عبده، كما رأينا، بعداً لا حدود له لأنَّه يستعملها لكي ينفي عن كل ثقافة غير إسلامية القدرة على استعمال العقل بصورة غير منقوصة، وهي القدرة التي تمثل، بالنسبة له، الهبة من الله التي تجعل من الإنسان إنساناً.

---

(1) Tilman Nagel: *Zum Menschenbild im modernen Islam*. In: ZDMG, Supplement III, 559-565.

(2) تيلمان ناغل، **القرآن**، ص130 وما بعدها.

أعداء الإيمان الحقيقي ـ بل إنَّه في الوقت نفسه الصيغة المثلى للحياة البشرية المشتركة؛ والدولة المبنية على أساسه تجمع في الوقت نفسه مزايا الاشتراكية والرأسمالية دون الوقوع في مساوئهما[1].

بعيداً جداً عن المسائل الدينية التي انشغل بها المفكرون المسلمون الكبار في العصر الوسيط وفي مطلع العصر الحديث، يكون المرء عند دراسة مثل هذه الأبحاث ذات الطابع الأيديولوجي التي تغمر سوق الكتب في العالم الإسلامي. وهي أبحاث لا تقوم حتى بمحاولة السؤال عن مدى صحة المقولات التي صاغها محمد عبده تحت تأثير الوضع التاريخي القائم في أواخر القرن التاسع عشر. لا بل إنَّه يبدو أنَّ هذه المقولات يُدافع عنها بمرارة أشد كُلَّما أثبت مجرى الأحداث أنَّها غير مبررة ـ متى ستعود أخيراً الحياة الفكرية المؤدلجة بصورة لا تحتمل في العالم الإسلامي إلى تلك الجدّية في الجهاد من أجل معرفة الله ومعرفة نواياه تجاه هذا العالم التي تكافأ بدراسة المصادر الأقدم بكثير من المكسب المعرفي؟ إنَّ تقوى محمد بن علي السنوسي ـ التي تقتدي بحياة النبي أملاً في أن تستمد بهذه الطريقة القوة للتعامل مع الحاضر ـ هذه التقوى التي يشعر أيضاً بعمق خشيتها لله الشخص غير المسلم الذي يستمع في دائرة المسلمين إلى تلاوة للقرآن، تبدو لي أنَّها الأرضية الأكثر مناسبة لأن ينمو عليها من جديد الإسلام الذي يريد أن يتصدى للواقع[2].

---

(1) Nagel: *Theologie und Ideologie im modernen Islam*, 37ff; Nagel: Abkehr Von Europa. *Der aegyptische Literat.* Taha Husain und die Umformung des Islam in eine Ideologie, in *ZDMG* 1993. 383 -398.

(2) انظر أعلاه ص352.

التاريخ البشري، حالة النضج الكامل للبشرية، إنَّ هذه الرسالة يكمن فيها الحلّ لجميع المشاكل. هذا ما يدّعيه أولاً ما يُسمَّى التيارات الأُصولية التي تستند جميعها إلى فكرة الإصلاح الإيماني[1]. قبل مواجهة التحدي الناتج عن المدنية الغربية كان الإسلام بالنسبة للمسلمين الأساس البديهي الذي تعود جميع المواقف الحياتية وأيضاً جميع معطيات التعامل اليومي؛ وإذا ما ظهرت معطيات جديدة، يتم تقييمها بناءً على هذا الأساس ووضعها قدر الإمكان في دائرة القديم المعروف. فلما شاع في القرن السادس عشر بناء أحواض مائية صغيرة مع نافورة في وسطها في المدارس، كتب الفقيه الحنفي ابن نُجيم (المتوفى سنة 970هـ/ 1563م) بحثاً قال فيه: إنَّه من الجائز القيام بشعائر الوضوء على هذه الأحواض[2]. وبذلك أصبحت هذه البدعة جزءاً مشروعاً من الحياة اليومية الإسلامية. وفي ضوء العدد الكبير من الأجهزة والأدوات غير المعروفة بتاتاً والتي لا يمكن صنعها في العالم الإسلامي، والتي تجسّد نوعاً من المدنية غير المفهومة والتي لا يمكن التوصُّل إليها، وأيضاً في ضوء الأساليب المجهولة كلياً في مجال الإدارة واستثمار الأراضي، التي فرضت على بعض مناطق العالم الإسلامي، صار من غير المقبول على الإطلاق التصرف بالطريقة ذاتها. ولذلك تجرأ محمد عبده على اتخاذ الخطوة الجريئة باعتبار كل جديد على أنَّه في نهاية المطاف نابع من الإسلام.

لكنَّه بذلك وضع، على أرجح الظن دون أن يدرك النتائج، حجر الأساس إلى تحول علم الكلام الإسلامي إلى أيديولوجيا كتلك التي صارت تتبنَّاها في القرن العشرين التيارات السياسية المختلفة. صاروا يرون في العودة إلى «الإسلام»، بصرف النظر عمَّا كان يعنيه ذلك بالتحديد والتفصيل، العلاج الشافي الوحيد لجميع المشاكل والأزمات. هذا الإسلام لا يتضمن الإمكانية لتشكل المجتمع السعيد المتمتع بأعلى درجات الرفاه التقني وحسب ـ إذا ما تمَّت فقط إبادة

---

(1) ينطبق هذا أيضاً على الأُصولية الشيعية: انظر:

Tilman Nagel: *Staat und Glaubens gemeins chaft*, Bd. II, 315f.

(2) انظر مخطوطة Ahlwardt رقم 3637.

خاتمة

1. ملخص:

لقد قمنا بجولة بخطوات واسعة في الإمبراطورية الشاسعة للفكر الإسلامي وكلنا أمل في أنَّ هذه الخطوات كانت توضع دوماً في المكان الصحيح بحيث إنَّنا ذكرنا ما هو أساسي وجوهري. وجهتا نظر عامتان، مستغلاً المصادر عبر جهد استمر سنين طويلة، كانتا دليلي في ذلك وحددتا تنظيم الكمّ الهائل من مواد البحث دون أن يصبح عبئاً على القارئ: مبدأ توسيع وتعميم التمجيد الإيماني للإله الواحد، ومبدأ استحضار البدء.

الله الذي يُمجّد في الحج كل عام إلى الأماكن المقدَّسة في مكَّة والذي أرسل، كخالق للعالم ومسيّر له، نبيّه لينقل تعاليمه إلى البشر طلب عبادة دائمة لا يجوز أن تقتصر على الفترات الزمنية المتمثلة في الشعائر الموسمية المعتادة. بناءً على الإعلان المبكر عن قدرة الله الفاعلة وغير المحدودة وبالتالي الشاملة لكل إنسان طيلة حياته، شعر محمد بأنَّه مدعو إلى الدعوة عند أماكن العبادة أيضاً الموجودة في محيط مكَّة، والتي كانت تقدّس بأسماء آلهة أخرى، إلى عبادة الإله الواحد ورفض كل تعدُّد للآلهة. وكان اضطرار النبي إلى الهجرة من مكَّة يعني انتزاعه من المكان الذي كانت الألوهية حاضرة فيه. وكان تحديد التوجّه أثناء الصلاة ينبغي له أن يعوّض المصلي عن الحضور الفعلي في المكان المقدَّس ـ الله موجود بالمعنى الحقيقي للكلمة في كُلِّ مكان. لكن شوق محمد إلى مدينة

التي سيعني حلّها أعلى درجة ممكنة من التوسُّع الموضوعي وتعميم الرسالة النبوية عن الله.

تصدى الأشاعرة للتحدي المتمثل في هذه المسألة. فخفَّفوا من شدَّة تغليف تخمين «المتكلمين» بطريقة للتعبير باللغة العربية متنوعة جداً وغنية بالمترادفات، وأبرزوا، بفضل صرامة وشحّ طريقة التعبير المطورة من قبلهم، وجهات النظر القليلة التي تظهر عليها، حسب رأيهم، علاقة الله بخليقته وطبيعة الإنسان، وجهات نظر، مجردة بما فيه الكفاية، كان من الممكن البرهنة على أنَّها هي التي نصَّ عليها القرآن والسُّنَّة. بهذه الطريقة فتح الأشاعرة لعلم المنطق الباب للدخول إلى علم الكلام، لكن هذا حدث، حسبما كان يرى أعداء علم المنطق ضمن المذهب السُّني، على حساب «الإسلام»: أي على حساب أحكام الشريعة الشاملة والموثقة والمكفولة بشخص النبي والتي لا يستطيع الإنسان بقوته الذاتية اتباعها بسبب عدم استمرارية كل ما هو مخلوق: إذا ما نسب إلى الله وحده كل قدرة الوجود، بفقد القانون كل معنى. في فكرة «وحدة الوجود» بلغ التطور الذي وضعه الأشاعرة في القرن العاشر درجته القصوى: رسالة الهدى القائلة: بأنَّ الله موجود في كل ما هو موجود، الذي هو فقط متنوع في الظاهر، سلبت الشريعة، المعبّر الأساسي عن «الإسلام»، المعقولية ومبرر الوجود. إلَّا أنَّ خطر تفكُّك الإسلام تمَّ تفاديه بفضل طابع الالتزام الذي تميَّز، بصرف النظر عن كل تخمين وعن كل روحانية مشخصنة، بالصيغة المكتوبة لاستحضار البدء، الحديث النبوي بصفته أغنى مصدر لمادة الشريعة، وبالتالي الاقتراب المباشر من الله، بالنسبة للغالبية العظمى من الناس على أيِّ حال. وبذلك صمد على مرِّ الزمن الإيمان الصحيح، ليس بقمع روحانية الأولياء الصالحين وإنَّما بتبنِّيها والتشبُّع بها.

لقد لامسنا في هذا الملخص مراراً وتكراراً مبدأ استحضار البدء، وبالفعل فإنَّ التوسُّع والتعميم وارد دوماً في هذا السياق. لقد قلنا: إنَّ جماعة المؤمنين المدينية المحاربة تحوَّلت خلال العقود الأولى بعد وفاة محمد إلى جماعة أكبر من «المسلمين» وبرزت الشعائر الدينية كمظهر للتوحد. إلَّا أنَّ هذه الشعائر وحدها لم

آبائه وأجداده، والذي كان يحدّد سياسته في المدينة، كان سببه أيضاً الرغبة في العودة إلى الوقوف «وجهاً لوجه» أمام الله. أدَّى الخروج من مكَّة، من حضرة الله، إلى الاضطرار إلى تجريد التقرُّب من الله، أي سلب الشعائر الدينية المركز الحسِّي المباشر، وتطلب بدلاً من ذلك فرض قواعد اعتبرت تعاليم منزلة من الله وتجاوزت شيئاً فشيئاً حدود الشعائر الدينية لتشمل جوانب الحياة اليومية لجماعة المسلمين ـ توسع للنظام المعلل دينياً كانت له عواقب جسيمة. في بادئ الأمر اعتُبرت الجماعة، طبقاً للمعطيات السياسية، جماعة محاربة من المؤمنين المطيعين لله ورسوله. ولكن في حياة النبي أصبح واضحاً أنَّ الشعائر الدينية، الرباط الموحِّد للجماعة ظاهرياً أيضاً، يمكن أن تمارس أيضاً دون أن يكون الممارسون ملتزمين بالمشاركة في الحملات الحربية للنبي محمد. هذا التناقض بين الإيمان الجهادي والالتزام بتطبيق الشعائر الدينية في الحياة اليومية غير الحربية أثقل كاهل العقود الأولى بعد وفاة محمد واختفى شيئاً فشيئاً ـ بتأثير مبدأ استحضار البدء ـ بمقدار ما نشأت صورة لأسلوب حياتي مستند إلى الرسالة النبوية، أي بمقدار ما أنَّ «الإسلام»، كشبكة معقدة من المعايير التي تتجاوز مجال الشعائر الدينية، قد تراكم فوق «الإيمان».

وكُلَّما أصبحت الحياة أكثر «إسلامية» توجّب أيضاً بدرجة أقوى التفكير ملياً بعلاقة كل معطية من معطيات الحياة اليومية بالله؛ وهذا ما يطالب به القرآن ـ على سبيل المثال في الآية: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1]. فقد أصبح ضرورياً تحديد مجال تدخل الإله بصورة عامة وتوضيح طبيعة الله وتمييزه عن الإنسان وعن صفاته كمخلوق. وهذا ما أدَّاه علم الكلام. وكما بيَّنا على مثال الجاحظ تتلازم تماماً «أسلمة» الإنسان، أي تخليصه من الاستسلام «الوثني» للمشاعر والعواطف «الجاهلية» مع عقلانية تفسير طبيعة العالم وطبيعة الله. إلَّا أنَّهم لم يفهموا في ذلك الزمن بعد، جعلهما متطابقين، وكما رأينا لم يزل المسلمون حتى الوقت الحاضر يتصارعون مع هذه الصعوبة

---

(1) سورة ص، الآية 29.

حتى القرن الحادي عشر تمَّ بحثها بشكل جيد، أما الفترة الطويلة الممتدة من القرن الثاني عشر حتى الوقت الحاضر فلم تحظ إلَّا بقليل من الاهتمام. هنا ما زال هناك الكثير ممَّا يجب فعله واكتشافه في العالم العربي زرعت في عقول الناس تسمية هذه الحقبة «عصر الانحطاط» وأعيق الاهتمام بما نشأ في تلك المرحلة من مؤلفات باستثناء الكتب التاريخية. ولعلَّ الحكم المحتِقر لهذه المرحلة يعود بقدر كبير إلى تأثير التفسير الذي عرضناه في الفصل الأخير لمفهوم الإيمان الصحيح: فالحلم بالإسلام النقي المستند فقط إلى القرآن والسُّنَّة يُقلِّل من قيمة قطاعات واسعة من الحياة الفكرية الإسلامية في الماضي ويشتبه في أنَّها كانت تخفي في باطنها بذور «الكفر». لكن دراسة تلك الحقبة تعاق أيضاً من الحكم المسبق المنتشر ضمن علم الاستشراق بأنَّ الحياة الفكرية الإسلامية لم تتغيَّر منذ القرن العاشر وما جرى منذئذٍ كان يقتصر على التكرار والتعليق والتصنيف.

لا شكَّ في أنَّ الفكر الأشعري في القرن الحادي عشر كان يمثِّل طريقاً مسدوداً في التفكير، ولم يكن هناك «نقد للعقل الكلامي» من أجل إيجاد مخرج. لكنَّنا نلاحظ أن توقف التفكير بالله وبعلاقته بالخليقة قد حيل دونه بطريقة أخرى وأنَّه في أواخر العصر الوسيط ومطلع العصر الحديث قد بذلت جهود لتحقيق مصالحة بين هذا النوع المختلف كلياً من علم الكلام، فكرة وحدة الوجود، مع «الإسلام المقونن» وبذلك فإنَّ التصور عن عقم الحياة الفكرية الإسلامية في تلك الحقبة غير صحيح، وفي هذه الرؤية تكمن مهمة كبيرة للدراسات والأبحاث.

إلَّا أنَّ دراسة العالم الإسلامي في أواخر العصر الوسيط وفي العصر الحديث يجب ألا تقتصر على البحث عن نظرات معمقة في الفكر الإسلامي وإنَّما أيضاً مع النظر إلى اليهودية والمسيحية الشرقية واللاتينية. يجب أن يصبح من التاريخ الديني الإسلامي والمسيحي واليهودي موضوع واحد وحيد: الوحي والعقل يحددان في التفاعل مع بعض طبيعة الإنسان الذي ينتمي إلى هذا العالم، لكنَّه يُحال إلى شيء يقع خارجه. على مدى الفترات الزمنية الطويلة التي قطعناها في هذا الكتاب كان المفكرون المسلمون يحددون مضمون ذلك التفسير؛ عند

تكن كافية لكي يحصل الناس على الشعور بالخلاص الذي كانت تتمتع به جماعة «المؤمنين» المدينية المحاربة بسبب قربها الدائم من «الله ورسوله». لكن فقدان هذا الشعور زال عن طريق استحضار زمن البدء بالشكل الذي بدأ المسلمون يتصورونه. بفضل الإمام من ذرية محمد، وبفضل الحكايات التي تروى عن النبي لم يصبح أبداً زمن الجماعة المدينية الأولى تاريخاً، بل ظلّ ذا تأثير بالغ على الزمن الآتي؛ فالإمامة والسُّنَّة أصبحتا مؤسستين تعوضان عن الهداية النبوية المباشرة. وهكذا أتيح الخلاص لـ«المسلمين» أيضاً وليس فقط لـ«المؤمنين». كافح الأشاعرة من أجل ألا يذهب استحضار البدء ضحية لتأملات نظرية عقلانية يبدو أنَّها لم تعد خاضعة للسيطرة، واستحضروا أيضاً دون قصد الخطر في أنَّ استحضار الصورة المثالية المتناقلة عن حياة محمد وعن الجماعة الإسلامية الأولى سيصبح توحداً مع الله تاركاً الشريعة وراءه، أي إنَّه سيمثل الشعور بالخلاص دون أي قانون. وبدا أنَّ المثال الذي طرحه ابن تيمية استناداً إلى الغزالي عن الإيمان العفوي للسلف يشكل مخرجاً من هذا المأزق. وكان عبد الرزاق القاشاني، معاصر ابن تيمية، قد عمل على إدخال تعاليم وحدة الوجود إلى التقوى المحمدية السُّنِّيَّة؛ وبعد خمسمائة سنة فكرت الطريقة النقشبندية، ورجال من أمثال أحمد بن إدريس الفاسي ومحمد بن علي السنوسي، في الاتجاه نفسه.

في إيمان القرن التاسع عشر يتحد المبدآن، مبدأ التعميم ومبدأ استحضار البدء. ويشكل أساس هذا الاتحاد تصوراً لكنز العلم الذي لا يتبدَّل ولا يتغيَّر والذي أعطاه الله لآدم. وهذا الكنز من العلم عامٌ وشامل بحيث إنَّه يتضمن كل ما يمكن أن يعلمه الإنسان، وإذا ما أراد المرء الحصول عليه بصيغة نقية، يعود إلى البدء، إلى زمن النبي.

2. المهام:

إنَّ الصورة التي عرضناها في هذا الكتاب عن تاريخ الفكر الإسلامي تحتاج في كثير من المواقع إلى التحسين والتهذيب. فالفترة الممتدة من القرن التاسع

حتى أوائل القرن الحادي عشر يشهدون على انفتاح الديانة اليهودية على علم الكلام الإسلامي[1].

لقد اكتشف كُتّاب من العصر الوسيط كالمسلم الجويني (المتوفى سنة 478هـ/ 1085م) واليهودي موسى بن ميمون (المتوفى سنة 600هـ/ 1204م) أنَّ علم الكلام ذا الصبغة المعتزلية أو الأشعرية ذو صلة بأنواع مشابهة من المحاججة الفكرية في أواخر العصر القديم. كلاهما يتحدثان، على سبيل المثال، عن يوحنا فيلوبونوس (عاش حوالي سنة 500م)، الذي ناقش، بعد أن أصبح مسيحياً، مقولة أرسطو عن أبدية العالم، وحاول، في ضوء الإيمان بالإله الخالق، إثبات عدم صحتها[2]. لقد تعيَّن على الأديان السماوية الثلاثة ـ اليهودية والمسيحية والإسلام ـ ذات الجذور المتقاربة أن تتصدى للسؤال حول علاقة حقيقة خلاصها بالمعارف والمعايير الفكرية العقلية. إنَّ الجهود المبذولة خلال مئات السنين من أجل إيجاد أجوبة قاطعة لهذا السؤال الذي يربط بصيغ متنوعة بين الخبرات اليومية والتأملات النظرية المعمقة، هذه الجهود التي لم تزل مستمرة حتى وقتنا الحاضر ولن يحسم السؤال بصورة نهائية أبداً ـ إنَّه فوق كل الخصائص المتميزة المعطية المشتركة للتاريخ الديني والفكري اليهودي والمسيحي والإسلامي، وإذا ما صحّ هذا، عندئذٍ يصحّ أيضاً أنَّ جهود وإنجازات وأخطاء المفكرين اليهود والمسلمين هي أيضاً جزء من تاريخنا المسيحي الديني والفكري، والعكس بالعكس.

إنَّ المهمة التي تواجهنا والتي تمّ التطرق إليها بصورة منفردة أولاً[3] لا تقل عن كتابة تاريخ للتفسير العقلاني للدين السماوي. ونحن لم نزل بعيدين

---

(1) نحن مدينون بالفضل في النمو الكبير للمعارف في هذا المجال لـ 1981 ـ Georges Vajad 1908 أهم مقالاته نجدها الآن عند G. E. Weil (محرر): Mélanges Georges Vajda, Hildesheim: 1982.

(2) الجويني: **الشامل في أُصول الدِّين**، تحرير: الناصر، الإسكندرية 1969م، ص252 وما بعدها. Har. A. Wolfson: The Philosophy of the Kalam, Harv. Univ. Press 1976, 48ff.

(3) مثال على ذلك الدراسة المذكورة آنفاً لفولفزون.

النظر من برج أعلى تتضح معالم تاريخ فكري للشرق الأوسط يمتد إلى الأديان، وانتقلت تأثيراته إلى أوروبا اللاتينية.

هناك أدلة على أنَّ المسيحية الشرقية شاركت حتى القرن التاسع في النقاش الجهمي والمعتزلي حول صفات الله؛ لا بل يبدو أنَّ تحليل المراجع العربية المسيحية ذات الصلة يساعدنا على فهم أفضل للجدل الذي دار داخل الإسلام[1]. وفيما بعد برز تأثير الفكر الإسلامي بشكل خاص لدى المسيحيين الأقباط. ففي كتبهم عن معرفة الله احتفظوا كما يبدو بنماذج فكرية من علم الكلام المعتزلي كانت قد أصبحت غير مستعملة في الإسلام. هناك مقال من النصف الأول للقرن الثالث عشر عن «وحدانية (الله) والثالوث والتجسّد، وعن حقيقة العقيدة المسيحية» يبدأ بالزعم أنَّ معرفة مخلوقية جميع الأشياء تجبر الإنسان على الاستنتاج أنَّه يجب أن يكون هناك خالق أبدي[2]. قبل حوالي ثلاثمائة سنة كان هذا النوع من المحاججة قد انطلق في الإسلام عبر الميتافيزيقيا (علم ما وراء الطبيعة) التي كانت تعمل بتعابير «الوجود الضروري والوجود الممكن».

لدينا معلومات أفضل عن تبني اليهود الشرقيين علم الكلام الإسلامي أكثر ممَّا لدينا عن تشابك الفكر الإسلامي والفكر المسيحي. على الأرجح كان الأمر أكثر سهولة، فما كانوا في حاجة إلى التطرق إلى مشكلة الثالوث التي تقف بين المسلمين والمسيحيين كالجدار الفاصل الذي كان يزداد رسوخاً مع مرور الزمن نتيجة المواقف العدائية الناجمة عن سوء التفاهم لدى الطرفين. داؤود بن مروان المقمص، وساديا، ويوسف البصير، هؤلاء العلماء اليهود الثلاثة من القرن التاسع

(1) Bo Holmberg: *Atreatise on the unity, and trinity of God by Israel of Kashkar* (d. 872). Lund 1989.

بالإضافة إلى المراجع المذكورة في هذا الكتاب.

(2) Khalil Samir S. J. (Ed.): *Traité de Paul de Bus sur L'unité et la Trinité, l'incarnation et la verité du Christianisme*. Couvent St. Michel, Libanon 1983.

تسلسل تاريخي

القرن السادس: صعود قبيلة قريش في مكَّة مرتبطاً بالشعائر الدينية التي تمارس عند الكعبة تمجيداً لله. عن طريق القبول في رابطة قريشية للرجال تستفيد قريش، الطامحة إلى مركز سياسي وديني يتجاوز حدود القبيلة، من شخصيات من القبائل الأخرى التي تشارك في شعائر الحج السنوي إلى المقدَّسات القريبة من مكَّة والمرسومة إلى آلهة أخرى.

569م: ولادة محمد؛ وهو ينتمي إلى بطن بني هاشم من قبيلة قريش؛ من جهة أُمّه تربطه قرابة بعيدة مع بطن بني عدي بن النجار في المدينة؛ يصبح عضواً في رابطة الرجال القريشية.

حوالي 610م: الله يختار محمداً ليكون نبياً؛ تطرف الوحدانية الإلهية «العاطفية» لدى قريش وأنصارها إلى وحدانية مطلقة.

إعلان الله خالقاً واحداً للعالم يتحكم على الدوام في خليقته وينتظر من مخلوقاته الشكر والامتنان وسيحاسبهم في نهاية التاريخ على أعمالهم.

622م: خروج محمد من مكَّة «الهجرة».

622 ـ 632م: محمد في المدينة؛ بناء جماعة المؤمنين، وهي جماعة محاربة تحت إمرة «الله ورسوله». البدايات الأولى لتشكيل الدِّين الجديد دين القانون والشعائر.

كل البعد عن التجرؤ على القيام بمثل هذه النظرة الشاملة. وسيكون قد تحقَّق الكثير لو أنَّ ممثلي الديانات الثلاث يبدون استعداداً أكبر للتفاهم ولا يتورعون عن اشتقاق أسئلة أخرى من التشابهات. لقد كتب الكثير، على سبيل المِثال، عن تصور نيكولاوس كوزانوس Nicolaus Cusanus Coineidentia Oppositovum (سقوط التناقضات في وحدة بدئية). في علم الكلام «وحدة الوجود» وفي انتشاره على نطاق واسع بتأثير الشعر العربي والفارسي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر تتكرَّر مراراً فكرة تقول: إنَّ التناقضات التي نراها في عالم الظواهر تزول في الواحد، في الوجود الإلهي. فهل نفهم فكرة كوزانوس من معطيات المصادر المسيحية اللاتينية في العصر الوسيط وحدها؟ وهل نحن نتعامل مع فهم للوجود متصل مع الموضوع الكبير للجدل بين العقل والوحي والذي يظهر دوماً تحت شروط محددة؟ وهل كان في وسع الكوزاني، الذي يتعمق في دراسة الإسلام، الحصول على إشارات من علم الكلام الإسلامي عن «وحدة الوجود»؟ كثير من الأسئلة المثمرة تبرز أمام عيوننا ـ فليعطنا الله القوة لأن نتعمق في أحدها على الأقل!

بدايات علم الكلام في النقاش الدائر حول مسؤولية الأحزاب عن نشوب الحرب الأهلية الأولى، مناقشة مدى حرية الإرادة عند الإنسان (القدريون والمرجئة)؛ مثلنة التخلي الورع عن التدخل في الصراع الانشقاقي داخل الإسلام وتذكر الظروف التي كانت سائدة «في البدء» والمتميزة بوحدة الصف؛ محاولات استحضار التحول الحياتي (السُّنَّة) للسلف وخاصة للنبي محمد، البذور الأولى لنشوء الإسلام «السُّني».

750 ـ 1258م: خلافة العباسيين (من نسل العباس أحد أعمام النبي). نقل الوزن الأكبر للخلافة إلى العراق، تأسيس مدينة بغداد.

(حوالي 770 ـ 847م): سيطرة علم الكلام العقلاني (المعتزلة)، تعميق وتهذيب النقاش حول القدر الإلهي والإرادة البشرية الحرة؛ نشوء مشكلة «التوحيد» «وحدانية الله» ردّاً على الأفكار الغنوصية. نشوء وازدهار الفكر الذري الإسلامي. وفي الوقت نفسه تشكل المذهب السُّني، تطور الحديث النبوي إلى صنف أدبي نوعي لهذا الاتجاه.

818 ـ 847م: ملاحقة الخليفة، المشجع والداعم للعقيدة التوحيدية المعللة عقلياً، لقادة المذهب السُّني؛ أوقف هذه الملاحقة الخليفة المتوكل (فترة حكمه 232 ـ 247هـ/ 847 ـ 861م).

(حوالي 850 ـ 940م): تلاشي القوة الجاذبة للعقلانية، خيبة أمل من استحالة التوصل بواسطة الحجج العقلية إلى نتائج يعترف بها الجميع في مجال الموضوعات الرئيسية للنقاش الديني الفكري (العلاقة بين المقدر من الله والإرادة الحرة للإنسان، الحكم على التصرف البشري يوم القيامة، وحدانية الله والعلاقة بين طبيعة الخالق وطبيعة الخليقة).

بدايات الفكر الأشعري: الوحي والحديث النبوي كأساسين وحيدين للتفكير بالمشاكل الدينية.

حروب ضدّ مكَّة تسفر عن انتصارات متبادلة؛ سنة 9هـ/ 630م فتح مكَّة دون قتال بعد دخول شخصيات قريشية معروفة من خصوم محمد في الدِّين الجديد.

ذوبان المصالح السياسية الدينية لمكَّة القريشية مع مصالح جماعة المؤمنين المدينية؛ ولذلك نشوء توترات بين محمد و«أنصاره» المدينيين.

632م: وفاة محمد.

632 ـ 661م: حكم «المهاجرين»، تلك المجموعة من الأشخاص الذين جاؤوا مع محمد، بعد خروجه من مكَّة، إلى المدينة وشكَّلوا هناك النواة الأولى لجماعة «المؤمنين». خلافة عمر بن الخطاب (13 ـ 23هـ/ 634 ـ 644م)؛ اللقب الرسمي للحاكم «أمير المؤمنين». محاولات للحد من النفوذ المتنامي للقريشيين الذين كانوا سابقاً خصوماً للنبي. اعتماد التقويم الهجري.

بدء الفتوحات الحربية:

الحرب الأهلية الأولى (اغتيال الخليفة عثمان بن عفان سنة 35هـ/ 656م)؛ الخليفة علي بن أبي طالب ابن عمّ النبي وزوج ابنته؛ بدايات الخوارج والشيعة الذين كانوا يعتبرون أنفسهم الورثة الشرعيين الوحيدين لجماعة «المؤمنين» المدينية المحاربة.

660 ـ 750م: خلافة الأمويين في دمشق (أبناء بطن بني عبد شمس الذين كانوا في غالبيتهم خصوماً للنبي محمد). حروب ضد الخوارج والشيعة تخللتها خلافات أموية داخلية (الحرب الأهلية الثانية حوالى: 63 ـ 70هـ/ 683 ـ 690م)؛ تفتت الخوارج وتطرف بعضهم إلى درجة الفوضوية في «الإيمان» الحربي؛ بداية حدوث انشقاق في الشيعة أيضاً. الخليفة عبد الملك بن مروان (65 ـ 86هـ/ 685 ـ 705م) فرض الهدوء في الدولة بقوة السلاح والطموح الهادف «الجماعة» كمثال أعلى سياسي ديني؛ ممارسة الشعائر «الإسلام» كوسط موحد للدين الذي جاء به محمد.

الفهارس العامة

(حوالي 940 ـ 1100م): ازدهار العقلانية السُّنيَّة ذات الصبغة الأشعرية: أفكار عن نزع القوة الوجودي عن المخلوق وعن فوق تاريخية الكلام الإلهي.

(حوالي 1075ـ1220م): دخول المنطق الأرسطي عن طريق الفلسفة الإسلامية (وخاصة ابن سينا المتوفى سنة 429هـ/ 1038م) إلى علم الكلام الأشعري، إعادة الصياغة لأسس الطريقة في المحاججة؛ إعادة بناء خطوة خطوة للقدرة الوجودية لما هو مخلوق استناداً إلى التصور القرآني عن «الخضوع» الإلهي الذي يخترق الخليقة بأسرها.

1220 ـ 1500م: إعادة تشكيل التركيب السياسي للعالم الإسلامي كنتيجة للغزو المغولي: سلطنات المماليك (في مصر وسورية 658 ـ 923هـ/ 1260 ـ 1517م)؛ مملكة الإلخانات والدول التي جاءت بعدها (الجزء الشرقي من العالم الإسلامي، 654 ـ 906هـ/ 1256 ـ 1501م).

(حوالي 1200 ـ 1400م) انتصار الفكر القائل بـ«وحدة الوجود»، مرتبطاً بتقديس الأولياء الصالحين؛ الاعتقاد بإمكانية استغلال الاطلاع على المجال «الخفي» للتأثير على مجريات العالم؛ تشكيل خطر على الإسلام المقونن.

(حوالي 1280 ـ 1918م): الإمبراطورية العثمانية.

(حوالي 1300 ـ 1800م): دحر الفكر القائل بـ«وحدة الوجود»، التخفيف من حدّة هذا الفكر وتقديس الأولياء القريب منه عن طريق بناء روحانية محمد؛ محاولات لإرجاع العلم الممكن للإنسان إلى الإيمان الإسلامي الصحيح وإعطائه مشروعية بقدر ما يكون منسجم مضمونياً مع هذا الإيمان.

(اعتباراً من حوالي 1800م): تطوير الحداثة الإسلامية؛ الكفاح من أجل العرض «غير المزور» للعلم الذي أعطاه الله لآدم ولجميع الأنبياء من بعده وغير القابل للزيادة ببذل الجهد البشري.

فهرس الأعلام

ب

غ

ف

ق

ك

ل

م

فهرس الأماكن والبلدان

فهرس الشعوب والقبائل والجماعات

ن

هـ

و

ي